ماضنين ؟ أنت ضنين !

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

بينَ البداية والنّهاية، يمتدُّ عُمْرٌ حافل، حينَ نريدُهُ نحن، ونَستطيعُ، أن يكونَ عُمْراً حافلاً! كيف؟! لاتَسألوني، رغمَ أنَّ بعضَ السؤال اشتياق، قَولَةَ المُتنبي، فالتّعليلُ، في الجَواب، نُزوعٌ مُضمَر، إلى غاية مُبهَمَة، تقولُ ولاتقولُ، لأنَّ القولَ أكْبرُ، إلا عندَما يُجْبَه بالصَّمْت، فيكونُ التَّعادل، ثمَّةَ، بينَ فمٍ ناطقٍ، وعَيْنٍ سابرَةٍ، في اقْترانهما اختْراقٌ للحُجُب، وُصولاً إلى الكَشْف، عن سرِّ الطبيعة الضّنينَة بسرِّها، وعندئذ يكونُ الدّويُّ تَرْجيعاً لهَديرٍ رَعْدي، نُحسُّ معه أنَّ السماءَ أطبقَتْ علَى الأرْض، أو أنّنا في التّضادّ، نُصغي لجَيَشان النَّفسِ في تَزْآرها، وكذلكَ في هَمْسها الذي

منهُ النَّجْوى، بَوْحِ أُذُنٍ لأُذُن، وتَمْتَمـــة صــلاةٍ في فَلاة، أو رَنين ناقوسٍ بَعيد، يَدْعو، في الأُمْسيات، المُتْعَبينَ، إلى الرّاحةِ من عَناءِ الفكْر.

هكذا يكونُ العُمُرُ حافلاً، بينَ قولٍ وصَمْت، نحنُ بينَهما في دَهَشٍ غيرِ قَليل. غيرَ أنّ الصَّمتَ، في الشِّعر، يكونُ منه القَوْلُ، ومنه التَّجلّي، كما العَوْسَجةُ المُلْتَهِبَة، تحترقُ لتُضيء، وليكونَ، منْ ثَمَّ، كلامٌ آخر، هوَ البَوْح، بينَ ذاتٍ تكْتُبُ نَفْسَها، وبدَمِها، على حَجَر، وبينَ رُوحٍ تَرِفُّ، وَمَضَةَ خاطرٍ منقَدحٍ، منهُ البرْقُ والشَّرَر، ومنه الإيماءُ تلويحةَ يد، على أناملها يغفو كونٌ منَ الفَنّ؛ تَهاويلَ يلونُها الفضاء، وتهاويلَ تلوّنُ الفضاء، قُلْ تعكسُ صورتَه، في مرآةِ خَيالِها والتَّخْييل، بِدْعاً في الرُّؤى، والرُّؤى بِدْعاً تكونُ أولا تكُون، لأنَّ العاديَّ، المألوفَ، المَعْروفَ، المكْرورَ، ليسَ منَ الرُّؤى وإنِ ادَّعاها، وليسَ منَ الإبداعِ وإنْ تدثَّرَ بمئْزرِه والشُّفوف.

«وكُلُّ أخٍ مُفـــارِقُهُ أَخُوه» قـالَ الجَواهري، حكْمَةٌ؟ رَمْز؟ كُلُّنا مُفارِقٌ كُلَّنا يَوْماً، هَذا قَدَر، إنما الفراقُ، بعْدَ طولٍ أو قِصَر، يتحدَّدُ بما نَدَعُ مِنّا لغَيْرِنا، بما نُعطي من أنفسنا لنُفوسِ الآخَرين، وفي هذه الحزْمَةِ الضوئيّة، يتركّزُ شُعاعُ العُمْرِ الحافل. الحافل؟ نَعم، ولكنْ بماذا؟ بمَا حفلَ به! بما قدَّمَ وأخَّر، ولا يُهِمُّ العديدُ أعْواماً، ولا تُهِمُّ المَسافة، بينَ بدايةٍ ونهاية، تاريخاً، فرامبو، يسينين، ماياكوفسكي، أبو شبَكة، كـانُوا قِصـاراً في الأعـمـار، طِوالاً في الأقْدار، وهَبُوا، أثْرَوْا بما وَهَبـوا، والآخَرون، عـاشُوا فوَهَبـوا، وأثْرَوْا بما وَهَبوا، وكانَ إثْراؤُهم عَميماً، كونَهم عاشُوا طويلاً، ويأتي، في الطَّليعَة

منهم، المُحتفَى بمَثويَّتِه، شاعرُنا وشاعرُكم، ناثرُنا وناثرُكم، فقيدُنا وفقيدُكم، عبدُ الله غانم، الذي على اسمِ صنّين أبدَع، وعلى مطَلِّ واديه ترنَّم، فكانَ من حقِّه على صنّين، أن يقيم له تمثالاً، وقد أقامَ صنّين له هذا التّمثال، وكانَ عجباً في التّماثيل، لأنّه منها وليسَ منها، فهو من ثَلْجٍ، وعلى ذُرَى صنّين لا يذوبُ الثَّلج، يتجلّد، يَخلُدُ، يعتَمرُ به الجبلُ الشّامخ، ومن اعتَمر بالبياض، كانَ بياضُه إلى بَقاء، وكلُّ ماسواه إلى زَوال، وفي ضَوْءِ هذا نفهَمُ قولَ الأخَوَين رَحْباني «قصائدُ عَبْد الله غانم كانَتْ غَزَلَ الثّلج والشَّمس» وقولَ مُوريس عوّاد: «عبدُ الله غانم انتَشل كلمةَ الشِّعر اللُّبناني منَ الفَوضى، وألبسَها حُلّة الجمال الفنّي، وحمَّلها مُعاناةً مُنطلقةً من صَميمِ التّراب اللبناني»، بل نَفهَم، دفعةً واحدة، كلَّ ما قيل، مُختَصراً في هذا البيت الشاعرنا «وثروةُ الشّاعر إيمانُه/ بالحُسْنِ فهوُ الواهبُ الأكبر».

هتفَ يسينين، وهو يَرَى إلى عينَيْ تلكَ التي آمنَ بحُسْنها: «أنا لم أكُنْ في البُوسْفور يوماً، لكنَّني رأيتُ زُرقَته في عينَيْكِ» وأنا لم أكنْ في بسكنْتا يوماً، ولا حطَّ بي جَناحٌ على صنّين، لكنَّني في شعْر عبدِ الله غانم، وفي نَثره، رأيتُ «أرْزَ الرَّبّ» وجَبَل صنّين، وجبالَ المَتْن، وعندما، في الخَيال، صَعدتُ إلى قمّة جبَل الأرْز، تفيّأتُ ظلالَ الأرْزة الكُبْرى، المَنْذورة للجَلال، تَحوطُها مَهابةُ دَهْر، ينطَوي فيه تاريخ، نجْهَلُ فيه المُبتدأ والخَبر، وأطْللتُ، من هُناك، على وادي قاديشا، ووادي الشّخروب، ووادي الجَماجم، فَرانَ عليَّ خشوعٌ، واحتَبسَ معهُ نَفَسي رهبةً ورَوْعة، حيالَ منحدرٍ عَميق

عَميق، في قاعه رَقْرَقَةُ ماء، يتَدافَعُ من ينابيعَ مغمورة بالخُضْرَة، مُحاطة بأشْجار الشَّربين والسِّنديان والشَّيح واللزاب، والسَّرْو، مسكونة بأصْداء الزَّمن الأول، يومَ الإنسانُ وُلدَ من خاصرَة المَعْلوم والمَجْهول، وعندَما أخَذَهُ التَّسيارُ إلى الأمداء، توقَّفَ هنا، في بسكنْتا وماحَوْلها، مَفْتوناً ومُرَوَّعاً في آن، من طَبيعة مَرْسومة بريشة إعْجاز، من صُنْع إنْسٍ أو جنّ، تُسبِّحُ في العَشيَّات والبُكور، خالقاً ماجداً، قادراً، جعلَ من الواقع فتْنَةً، ومن الفتْنَة أسْطورةً، ومنَ الأسطورَة انْبهاراً، معَهُ نخلَعُ النَّعلَيْن، لأنَّنا في المَكان المقدَّس، مَعْبداً ولا مَعْبَد، إنما صَمْتٌ وصَمْتٌ وصَمْت.

إن المرءَ ليحْسُبُ حساباً، مُسرفاً في تشدُّده، حتّى عندما يوجّهُ التحيَّةَ كَلماً، في موقف كهذا، وفي أَبْنائكم كلُبنانكُم، فهُنا صناعَةُ القولُ لها فَنّ، وهنا الفنُّ سَليقَة، يرفُدُها ذهنٌ يتفَتَّح نَوّارُه على فَم القائل، وهُنا، في الجَبل والمَتْن والسهل، لكلِّ قرية قوّالُها، تفخَرُ به إذا أجاد، وتَغْضبُ عليه إذا وَنَى، مهْما يكُن القصيدُ نشيداً على شفَتَيْه، وهُنا، كما تُخبرنا فَيْروز، لابُدَّ لجهاز العَروس كي يكْتَمِل، أن تكونَ فيه القصائدُ سَبْعةً ثماني، وهُنا تُقامُ للشّعر، بينَ بلدة وأُخرى، مُباراةٌ فيها حَماسَةُ البُحْتري، وهُنا، في جبلكُمُ الأشَمّ، للكلمة سيادَة، وللسّيادَة، بينَ المُؤدّي والمُتَلَقّي، صَدارة، وكلُّ صاحب موهبَة، وماأكثرَ المواهبَ عندكم، يرغَبُ في هذه الصَّدارة، وعنها ينافحُ كذلك، وهُنا أخيراً، يأتي الإبداعُ في مَوْكب، ليدْخلَ، قولَةَ السيِّد المَسيح، فرَحَ الرّبِّ مُؤَهّلا، والتأهيلُ أن يكونَ سَفيرَ أرضٍ إلى سَماء، في جَوازِ سفره مكتُوب، في خانَة

المهْنة: شاعراً! فأيْنَ أنا، من شعرِكُمْ ونثرِكم، وأنتم، أو جُلُّكم، في الشاعرينَ النّاثرين؟ وأينَ أنا، في زَحْمة المُجلّين بَياناً، وبَياني يُياسِر، على استحياء، أن يكونَ بَياناً، بينما بيانُكم هو الذي عَناهُ الحَديثُ الشّريفُ بقوله: «إنّ منَ البَيان لَسحراً»!

أرغَبُ صادقةً، أن أقْنصَ الكَلمةَ بكْراً، لم تَخُطَّها قبلَ يراعَتي يراعَةٌ، لا لأتواضعَ بها، بلْ لأَزْهُوَ، ففي الحَرْف وحدَه يكونُ الزَّهْو، عندَ المستَحقّ، وماأنْدَر، وإني لأَحْلُم، وبَعْضُ الحُلْم أُمْنية، أن أكونَ في النَّدْرَة من هؤلاء، على أمل ماسوفَ يكون، وليسَ على هَوْن ماهو كائن، لكنْ عليَّ، في حال كَهذه، أنْ أسكنَ مغَارَةَ الشّخروب، أو أَبْني لنَفْسي، فعلَ أُنثى النَّسر، عُشّاً في الأعالي، ومَا الأعالي، في الجِبال العَوالي، إذا ذُكرَ صنّين؟ وما النَّسبُ، بينَ صنّين وعبدِ الله غانم؟ وكيفَ صاغَ عبدُ الله غانم من صنّين الواقع، صنّين مافوقَ الواقع؟ وأيّهما أبحر، في مركَبِ الحَنين، إلى الدُّنى، مُحيطات تَليها مُحيطات، ويابسةً تتَّصلُ بيابسةٍ؟ وكيفَ حدثَت المُعجزة، عندَما صنّين، كأهْل بسكنْتا، قطعَ تَذْكرةَ سفر وارتَحلَ إلى المَهاجر؟ وكيفَ، في الغُدُوِّ والرّواح، كانَ هُنا وهُناك، وفي وقْت واحد؟ وهل في مَعْنى المَعْنى، كانَ إيمانُ عبدِ الله غانم، أكبرَ من حبَّة الخَرْدَل، حتّى قالَ لصنّين انْتَقلْ فانْتَقل؟!

أسئلةٌ تَترَى، والأجوبَةُ، في المُتَنأّى والمَظَان، مَحاراتٌ في جَوْفها لآلِئ، موعدُها معَ غَوّاص، لهُ مع الأعماق أُلفَة، لايبحثُ عن ضالَّته في حَوْض، ولايريدُها مُدَجَّنة، فقدْ بَشمْنا تَدْجيناً، في الرّضاع والفِطام وماتلا، وتَخمْنا أوامِر، في استْواء العُمْرِ والكِبَر،

وسَئِمْنا تَعَقُّلا، يأخُذُ علينا سُبُلَنا، كي يسوقَنا خرافاً وأغناماً، إلى زرائبِ الخَواء، وقد آنَ لنا أن نخرُجَ من ربقَةِ الحَمأ، إلى فَضاءِ الحُرّيّة، أو بعضه في الأقل، لأنّنا، في هذا الشّرق، أزرى بنا القُعُود، بينما النهوضُ يُراودُنا، ونحنُ عنه نُشيحُ الوَجْه، فعِلّةَ عاجزٍ، أو قاصرٍ، أو قَعَدي، يُحَسِّنُ الكسلَ البليدَ تَحْسينا، ويُغْرينا، وما أوْفَر، إلى استكانَةٍ مَهيض، نَبْقَى معَها في تأبيدةِ مَحْبِس، نَحْفرُ تحتَهُ نَفَقَ الانعتاق، بالأظافرِ مُقَلَّمةً، وبالأصابعِ مُدَمّاةً، والنَّفَقُ إلى عَنَت، ونحنُ إلى عناد، والغلابُ بعدُ للمكافحينَ في كبْرياءِ صَبْر.

عبدُ الله غانم كانَت المُساءلَةُ في دَمه والنُّسْغ، وقد تساءَلَ مُقيماً، عن المُهاجرَةِ وما وراءَها، وتلفَّتَ نَصوحاً، عن الهُروب وما مَداه، وعن التَّرحالِ والغايَة منه، وقد أعذرَ الذينَ، في طِلابِ اللقمَة، امتَطَوْا رواحِلَ شقائِهم، لكنَّه هو، في صلابَةِ بأس، حدَّقَ في الغاشياتِ من حَوْله ولم يأبَه، فظلَّ الحَجَرَ الذي في مَوْضعه قنْطار، والصَّخرَةَ التي لا تَهِنُ أمامَ هَديرِ المَوْج، وخلالَ ذلك واصَلَ حياتَه مُعَلّما، صَحَفيّاً، كاتباً، شاعراً، زاجلاً. وخلّفَ لنا من كُلّ ذلك إرثاً عظيماً، قُيِّضَ له، في الابْنِ وَفاءً للأَب، مَنْ يسلّطُ الضَّوْءَ الكاشفَ عليه، في موضوعيَّةٍ أوتيها، وماكانَتْ تتأتّى إلا لمن تَنَزَّهَ ضميرُهُ عَنْ كلّ مُحاباة، وتَطلّبَ النَّصَفَةَ لأبيه، من نَصَفَةٍ خصّ بها الغَيْر، من مُجايلي هَذا الأب، ومن أقرانه والأتْراب.

ولقد قرأتُ عبدَ الله غانم، في مجلّداته الثّلاثة، وبالقَدْرِ المُسْتَطاع، وقرأتُ ماقيلَ فيه، ومايُؤْثَرُ عنه، وخرجْتُ بقناعةٍ تخْتَصُّهُ

وتتعدّاه، مَفادُها أنّ مهادَ الشّعرِ الفَصيح في لُبنان، هوَ الشّعرُ الشَّعْبيُّ في لُبنان أيضاً، ولا مندوحةَ، في فَهْمِ الفَصيح، عن الإلمام بغَيْرِ الفَصيح، لأنّ هذا هو الأصْل، وذاكَ هو الفَرْع، وكلاهُما عَطاءُ تاريخ شعْري، لنا أنْ نتقبَّلَه أو نَرْفُضَه، لكنّنا لا نُماري في أنَّ الأشْياءَ هي كَذلك، وليستْ، أبَداً، غير ذلك، مع كلِّ ما للفُصْحَى، في النَّفْس، من حُبٍّ وإيثار، ومع كُلِّ ما لَها، في الإطار القَوْمي، من واجب التمسُّك بها، حبْلاً به العِصْمةُ والاعتصام، كَيْلا تفرِّقَنا اللّغاتُ المحلّيَّة، المَحْكيّة، بَدَداً، مع ملاحظةٍ ضَروريَّة جداً، هي أنّ استعمالَ كَلمة «اللّغات» هُنا تَجوُّز، ففي الوطَنِ العربيِّ، هناك لغةٌ واحدَة، فَصيحَةٌ لا غَيْر، هي الجامعُ والعُرْوةُ والوثاق، ومعَ الاعتراف، كما يقولُ الناقدُ غالي شكْري، أنّ عبدالله غانم، «أحدُ القلائلِ الذين حقّقوا لهذا الشعْرِ انْتصارات التحوّل من قابليَّة الزّجلِ اللُّبناني، إلى رحابَة الشعرِ الحَديث». لماذا؟ لأنّ عبدَ الله غانم، وباعتراف يقتَربُ من الإجماع، كانَ في «الشّعرِ الشَّعْبي» كما يَطيبُ له أنْ يُسمِّيَ الزجلَ اللّبناني، رائداً، وكان فَنّاناً، وكانَ الأرومةَ التي عَنْها تَناسلَ، وتكاثَرَ، شُعَراء الزّجل، وبغَيْر مُنازع، ودونَما حاجَة لتَعْداد الأسْماء، وقد وَصفَ منْصور طَربيه، في محاضرَة له في كُولومبيا عام ١٩٣٩، هذا الزّجلَ وَصْفاً حَسَناً، دقيقاً، بقوله: «عبدُ الله غانم، في ديوانه «العَنْدليب»، يستلْهمُ الحبَّ والحكمةَ، ويصوِّرُ القريةَ والحَقْلَ والجَبَل، فيشْتَمُّ منهُ المُهاجرُ اللّبنانيُّ رائحةَ أرْضه المعطَّرة، وجباله الشِّعْريّة».

لقد قُلتُ، وأكرر: إن هذه تحيَّةٌ، من قاسيونَ إلى صِنّين،

ومن بَردَى إلى البَردُوني، ومن الغُوطَة إلى أَجَمات الأَرز والشَّربين، في وَادي الشّخْروب، وفي التّحيّة تفترقُ الأشياءُ عن الدّراسة، فالأُولَى رِقّةُ هُدْب، في رِمْشه كُحْل، وفيه طيبٌ وغَالِيَة، وفي الثانيَة بسْطَةُ نَقْد، تُلمُّ على سَعَة، بعَطاءات مَنْ نَنْقُد، وليس هذا مَجالَها، لا لأنَّ الذينَ تكلّموا على إبداع عَبْد الله غانم، في مناسَبات كثير عَديدُها، في حياته والمَمات، قد كَفَوْا وَوَفوْا، ولا لأنّ عنترَةَ قال: «هلْ غادرَ الشّعراءُ منْ مُتَردَّم» وإنما لأنَّ المحتَفَى بمثويّته، قد استَمْطَرَ الغمامَ صَبيباً، عَمَّ خيرُه، ووسعَ الكونَ مَدَاه، وكُلُّ كلام على عطائه الغَزير، وفيه، يتطلّبُ سفراً، نهض له ابنُهُ البَارّ، غَالب غانم، فأفاءَ وزَاد، في رسالَته الجامعيَّة الشاملَة، التي عنوانُها «شعرُ عبد الله غانم -دراسةٌ في البنْيَة والمَحاور» وأشْهدُ أنّ هذه الدراسة قد تكاملَتْ- كيْ لاأقولَ كاملة، وماتبقّى، في حَفل كهذا، أن نَرُشَّ العطرَ، ونشرَ الزهْرَ، على جانب مركبه الذي أبحر، وفي إبحاره كانَ الشّراع، بقُلوعه والبَياض، تَذْكاراً يتأبَّى على الجُرْح، لأنّه بمثْله يتبلْسَمُ الجُرْح، وبمثْله تَمسحُ الرّاحةُ الحنونُ على كُلّ نَغَّار في الجراح الباقيات، فتُداريها وتَشْفيها.

ورغمَ أنّ عبدَ الله غانم، قد تَخَضْرَمَ بينَ قَرْنَيْن، ووضعَ على كلَيْهما بصْمَتَه، فإنّه، حتّى في الزّمن العَتيق، تجدَّد هُو، وزادَ فنادَى بالجَديد قائلاً: «إذا كانَ القديمُ بِذْرةً، فالجَديدُ نبتةٌ تنبثقُ من قَلْبها، وإذا كانَ القديمُ شَجَرةَ غاب وحْشيةً، فالجديدُ شجرةُ بسْتان مُتَحضِّرة» وأضافَ، في رَفْضه للمُحاكاة «أنا إذا حاولْتُ أنْ أكونَ أديباً، فلَنْ أكونَه إذا كُنتُ مَنْ سَبَقَني». هكذا، في الشّوط، كان

أصيلاً يسابقُ أصيلاً، وكانَ في الشّوط، متفرّداً، يأنفُ غيرَ الفَرادَة بَديلاً، وهذا حَسْبُه، كي يُطلَّ، على من دُونَه، من علٍ، وبجَدارة.

فيا أيُّها الشاعرُ الناثر، يانَسْراً طائراً، قرأَ بنَفْسه ماهُوَ مكتوبٌ على جُنْحه، وياأيُّها المُبْدعُ الذي وضعَ خواطرَه في البَراكين الثائرة، قد عَرَفْتَ، وبإلْهام من صِـنّينكَ والذُّرَى، ماالتّحْليقُ، وماالشّموخُ فـيـه، وأدْركْتَ بحكْمَة فطْريَّة، أنّ عليكَ، في عُرْسِ الجَليل، أن تَلْبَسَ قـمـيـصاً جليلاً، اقْتداءً بالفُصول التي تُغيّرُ دَامرَها، بين كلِّ فَصْل وفَصْل، كما أدْركتَ، في الوَعْي المُبكّر، أنّ ثمّةَ لُغَةً، تتعلّمُها السّرْوةُ من أرْضها، وتتحدَّثُ بها، في سُمُوّها، إلى السّماء التي فَوْقَها، وياأيُّها «الثّاوي على الحُبِّ والرِّضى» إنّني أناديك، فَـهلْ تسـمَعُ ندائي، أمْ في الأذُن وَقْرٌ، وحَاشَا، قولَةَ البَدَويّ، «ففي أُذُن الثّرَى وحْدَه الوقْر»، ويابن بسكنْتا، بالسانها والضّمير، لقـد جئْناكَ، فانْفضْ كفَنَكَ والتُّراب، وكُنْ بيننا الغائبَ الحاضرَ، كما أنتَ، في وجدان مَنْ حَولَك، هذا الغائبُ الحاضرُ أبداً.

* * *

حفل تكريم الشاعر
محمد مهدي الجواهري

كلمة الدكتور
شاكر الفحام

السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة. ممثلة راعي الحفل السيد الرئيس حافظ الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية.

أيها الحفل الكريم:

الجواهري شاعر العرب، هكذا كان يردد جيلنا كلما طلع علينا الشاعر العبقريّ الفذ برائعة من روائعه، يُشيد فيها بمعارك البطولة وشجاعة المجاهدين، أو يُطري مناقب الشهداء الذين قضوا في سبيل أمتهم ووطنهم، ويستثير الهمم للمضي قدماً، ومتابعة الطريق حتى يتحقق النصر.

كان لسان الأمة، المعبر عن آمالها وآلامها، تغنّى مطامحها وتطلعاتها في الوحدة والحرية والحياة الكريمة، ونافح عن حقوقها، وندد بالغاصبين الظالمين، ونعى عليهم جرائمهم. وكان حرباً على المستسلمين للأجنبي الدخيل.

آمن بالشعب، بالجماهير، بالدهماء، بانتصارها المحتوم في كفاحها العادل، فقال أجمل الأشعار يعدّد ملاحمها، ويكبر مواقفها، ويذود عنها، ويحمي مواقعها، داعياً إلى تراصّ الصفوف ووحدتها. فبلوغُ الأهداف رهن بقوة الأمة وتماسكها وصلابتها في التشبث بمطالبها وحقوقها، والاستبسال في الدفاع عنها.

فهل نستطيع أن نتبين الأسباب التي أضفت على الشاعر الكبير صفة شاعر العرب؟

لقد ولد الجواهري في النجف، تلك البيئة العلمية التي شُهر أهلها بالعناية بالعلوم الدينية العناية البالغة، وبتعلّقهم بالآداب العربية تذوقاً ومعاناة، وكان للشعر خاصة سوق رائجة، ومجالس تُعقد، ومعارضات ومطاردات، مما حفلت به كتب التراجم.

ونشأ في بيت ظلّلته الفضيلة والتقوى، وتوارث أهله دراسة العلوم الدينية. وكان لموهبته الشعرية وحافظته القوية المسعفة ماهيّاً له أن يحيط بالموروث الأدبي والشعري إحاطة ذكّرتنا بما يُروى عن أكابر الرواة والشعراء الحفّاظ، وأهّلته أن يقف في مصافهم. «لقد أصبح آية في الحفظ في بلد الحفظ».

وبدأ الشاعر يقرزم الشعر وهو في الرابعةعشرة من عمره، « بدأت محاولاتي لكتابة الشعر وأنا في الرابعة عشرة، لكني لم أستطع أن أبوح بشعري لأني كنتُ غير متأكد منه. ففي النجف يتمتع الشعر بحب أبناء المدينة، وكلهم يعرف جيده من رديئه».

ثمّ قُدِّرَ لهذه الملكة المبدعة أن تنطلق من إسار التقليد الذي كان يهيمن على تلك البيئة المحافظة، وأن تتفلت من ضغط الوالد الذي كان يريد لولده أن يكون من علماء الفقه والدين، لتنفتح على الجديد في الحياة والأدب. واتكأ الشاعر على نفسه وقراءاته المتواصلة، وصلاته مع الأدباء المتنورين الذين كانوا ينادون بالتجديد، والابتعاد عن الجمود والتقليد.

وكان لوفاة والده (عبد الحسين) سنة ١٩١٧ م أثر كبير في اندفاعه في قراءة الجديد، وازدياد إعجابه به. يقول: « إنني إنما تنفست الصعداء، وابتدأت كياني الذي خلقت لأجله وخلق لأجلي، بعد وفاة والدي الجليل القدر والمكانة فقهاً وأدباً، وشهرة فيهما، في طبقته وفي جيله وأبناء جيله، ذلك أنني كنت حتى اليفاعة، حتى السابعة عشرة من عمري تقريباً وأنا ظلٌّ من الظلال وليس شخصاً من الشخوص. لقد ابتدأت أكون خلقاً جديداً بعد زوال هيمنته وسيطرته وإرادته وأبوته. لقد ابتدأت هذا الشيء الجديد الذي هو أنا الآن بفقدان أعزّ من كان عندي حينئذ.. ».

واستطاع الشاعر العظيم أن يوفّر لشعره عناصر الإبداع والجمال، وأن يحلّق به ويتعالى حتى بلغ الغاية، وتوّجته ربّة الشعر بأكاليل الغار.

وتحسُّ في شعره مالاتحس في شعر كثيرين سواه، فأنت تقرؤه فيملؤك إعجاباً وروعة. وترى أن هذا الجديد البديع قريب إلى نفسك، حبيب إليك، يؤنسك ويطربك. إنك تحسُّ وأنت تقرؤه أنه لايقف بك غريباً وحيداً في صحراء، بل أنت معه في واحة ظليلة، لاتقطعك عن واحات الشعر العربي، ولاينتابك معه أي نفور أو استنكار أو غربة، لالتواء في أسلوب، أو غموض في معنى، بل تبهجك الرحلة مع الشاعر وشعره.

كان الشاعر حريصاً كل الحرص على استكمال عناصر الجمال لشعره، لايرضى بميسور القول، ولامايجيء عفو الخاطر:

سهرتُ لها ليلَ التمام أجيدها　　　أغوصُ على غرِّ المعاني فأنتقي

ويقول:

وأنا الذي أعْطَى القوافيَ حقها　　　من ناصعات في البيان رقاق

وكان يدرك الإدراك كله أن خيطاً وثيقاً يصل شعره بتراث العرب القديم، مما يؤنس قارئيه، فلا قطيعة ولا اغتراب، وإنما هو تجدد الشعر بتجدد الحياة ومتطلباتها:

من اللاء غذّاها جرير بروحه　　　ولاءم شطريها نسيجُ الفرزدق

وكان يرى أن الشعر لايكون شعراً حتى تكتمل له عناصر الجمال والإبداع والصدق:

وماالشعر إلا ماافتقتْ نَورهُ　　　عن الذهن مشبوباً، عن الفكر حائرا

عن النفس جاشت فاستجاشت بفيضها　　　عن القلب مُرّيجّ العواطف زاخرا

إن جمال الشعر وإيحاءه وصفاء أسلوبه وتلاؤم موسيقاه وغرضه ومعانيه هي المطلب الأول في شعر الجواهري، ويقف إلى جانبه موضوع القيم والمثل في الشعر.

فالجواهري، في منبته ومنشئه، رجل المبادىء والقيم والأهداف النبيلة، قد نذر نفسه ووقف حياته ليكون أبداً لصيقاً بأمته، يدافع عن أهدافها وتشوفاتها، ويغمز من قناة من أساء إليها، أو أخّر مسيرتها، إنه مدْرَهُ قومه ينصح لهم ويذودُ عنهم.

كان ذلك دأبه وديدنه في شعره، وفي اختياراته أيضاً. يقول: «... فبحكم ماجُبلت عليه مزاجاً وفكرةً واتجاهاً كان إعجابي أكثر من كل شيء آخر، بالقصيدة أو القطعة التي تجمع، إلى جانب قيمتها الشعرية وإشاعتها جواً من صفاء التعبير ورقة النغم، قيماً اجتماعية، أو خلقية أو ثورية أو سياسية، أو سخرية...».

إن الجواهري العظيم من أبرز شعراء الالتزام في شعرنا، قد وفّق بين الجمال والالتزام، فلا تعارض ولاتناقض. وتتراءى في أشعاره الدعوات الحارة إلى الوحدة والتقدم، ومحاربة الجهل والخرافة، وكل ذلك في أسلوب يجمع الجلال والجمال.

وهذان الأمران: الطاقة الشعرية الخلاقة المبدعة، والالتزام بمطالب الأمة، هما اللذان جعلاه يستحوذ على القلوب، فتطلعت جماهير الأمة الى شاعرها العظيم الذي عبّر عن مشاعرها، وشغفت بأشعاره، فراحت تردّدها وتستلهمها، وترى فيها خير زاد لمتابعة كفاحها.

* * *

لم تصل الأشعار التي قرزمها الجواهري في صباه. والقصائد الأولى التي تواجهنا في الديوان هي القصائد التي نظمها في أوائل عام ١٩٢١م. وكان جلّها في الحديث عن الثورة العراقية، والأسى على شهدائها. من أبرزها قصيدته التي مطلعها:

لعلّ الذي ولّى من العيش راجع ... فلا عيش إن لم تبق إلا المطامعُ

يقول فيها:

فيا وطني إن لم يحنْ ردّ فائتٍ ... عليك فإن الدهر ماضٍ وراجعُ

كان الجواهري حينذاك في الثامنة عشرة من عمره. ومضى الشاعر على غلوائه، يقف عند كل حدث في العراق، أو في الوطن العربي مفاخراً، أو مستنهضاً مستثيراً. فكأن الشاعر العظيم شاهدُ عصره، ولاأعني بذلك أن الشاعر مسجلُ أحداث، وإنما كان يخلّد بأسلوبه الجميل الرشيق، الموّار بالحياة، عواطف الناس، ويُجسّد آمالهم، فإذا أنت أمام صور حية تعيش معها، وتسمع همسها، وتستوحي مايعتلج في نفوسها.

وهانحن أولاء اليوم(٦/ ٧/ ١٩٩٥) وقد مضت خمس وسبعون سنة

على القصائد الأولى التي سجلها الديوان، وشاعر العرب العظيم وفيٌّ لما عاهد عليه نفسه: يقول فيبدع ويجوِّد، ويتغنّى مطالب الجماهير ويستأثر بهواها. مدّ الله في عمره، وحاطه بعنايته، وأمتعنا به.

ومن الذكريات التي لاتنسى في أحداث العراق ذلك اليوم الأغر في تاريخ العرب، وهو يوم معركة الجسر التي استشهد فيها ثُلّة من المتظاهرين الثائرين على معاهدة بورتسموث (٢٧/ ١/ ١٩٤٨م) وبلغ من عنفوان وثبة الشعب أن سقطت المعاهدة قبل أن يبرح موقعوها الأذلاء مدينة لندن.

وألهمت الوثبة المجيدة شاعر العرب قصائد عدة، عرض فيها صور البطولة، واستشهاد الشباب ومن بينهم أخوه جعفر. وندد بالمتخاذلين المستخذين أمام الاستعمار، إن قصيدة الجواهري في أخيه جعفر:

أتعلم أم أنت لاتعلمُ بأن جراح الضحايا فمُ
أتعلم أن جراح الشهيد تظلّ عن الثأر تستفهمُ

قد رددتها الحناجر والأفواه في بلاد الشام، وأكبَّ عليها طلاب المدارس يستظهرونها، يرون في أبياتها التَّجْسيد الحيَّ لروح الفداء.

ومثلما عايش الجواهري أحداث العراق فقد عايش أحداث الوطن العربي في فلسطين والشام ولبنان ومصر والجزائر وسواها. وقد تناثرت في ديوانه القصائد التي تكشف عن مدى تعلق الشاعر بقضايا أمته في شتى أقطارها، ودعوته الملحاح إلى تحررهاوانعتاقها ونهضتها.

وإني مكتف بإشارة خفيفة إلى بعض ماقاله في الشام تكون شاهداً لما وراءها. قال في فجر شبابه (عام ١٩٢١م):

إني شآمي إذا نُسب الهوى وإذا نُسبت لموطني فعراقي

ولما شبت الثورة السورية (عام ١٩٢٦م) عبّر عن أساه وحزنه لمصاب دمشق، وحضها على الثبات في وجه المعتدين:

مثلُ الذي بك يادمشـ قُ من الأسى والحزن مابي

ثـوري دمـشـق فـإنمـا   نيـل الأمـاني فـي الطلاب

وتتالى المناسبات التي يتحدث فيها الشاعر العظيم عن صلته الوثيقة بدمشق، وارتياحه الى طبيعتها، وتعاطفه مع الشباب السوري، وتعاوده ذكريات المجد العربي القديم:

نحن الذين أعرنا الكون بهجته   لكنما الدهر إقبالٌ وإدبارُ

تنفست رئة الدنيا بنا ومشى   فيها نسيمٌ يهزّ الروحَ معطارُ

ويتألق الشاعر في قصيدته: «دمشق، ياجبهة المجد» التي بلغت القمة: عاطفةً ومعاني وأسلوباً، وكشفت عن المدى الذي وصل إليه الشاعر العظيم مقدرة وطاقة فنية وإبداعاً:

شممتُ تربكِ لازُلفى ولاملقا   وسرتُ قصدكِ لاخبّاً ولامذِقا

وقد سحرت الناس بروعتها، فرددتها الجماهير، وتغنت بها، وحفظت الكثير من أبياتها.

وزيّن الشاعر الكبير قصيدته بأبيات هي غاية في البلاغة والجمال، مدح بها السيد الرئيس حافظ الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية فقال:

وغابُ خفّانَ زأرٌ به أسدٌ   غضبانَ يدفع عن أشباله حنَقا

ياحافظ العهد، ياطلاّعَ ألويةٍ   تناهبت حلَبات العزّ مُستبَقا

يارابطَ الجأش، ياثبْتاً بمُستَعرٍ   تأخيا في شبوب منه والتصقا

تزلزلت تحته أرضٌ فما صَعِقا   وازّخرفت حوله دنيا فما انزلقا

ألقى بزقومها المؤبي لمرتخصٍ   وعاف للمتهاوي وردَها الطّرَقا

ياحاضن الفكر خلاقاً كأنّ به   من نسج زهر الرُّبا موشيّةً أنقا

لك القوافي وماوشّت مطارفُها   تُهدى، وماسنّ مهديها وماعتلقا

من العراق من الأرض التي ائتلفتْ   والشامَ ألفاً فما ملاّ ولاافترقا

* * *

لقد تصدّر الشاعر العربي الكبير ركْبَ الشعراء الفحول الذين حفل بهم قرنُنا، وقد أوتي من الموهبة والحافظة وحسّ التذوق الأدبي ماجعل نظم الشعر طوع قياده، يصوغه كيف يشاء، وبين يديه ذخائر العربية ونفائسها، يختار منها وينتقي مايعجبه ويروقه.

وقد عُرف بغزارة الشعر وطول النَّفَس، وماأكثر مطولاته وماأنفسها. ولا يعني هذا أن الجواهري العظيم ممن يستسهل القول، ويرضى بميسوره، بل هو يتأنى ويتأنق حتى تستحكم له الصنعة، وترضيه الصياغة، كما ذكرنا آنفاً.

وبلغ من ولعه الشديد بصناعته وهوايته أن نخل دواوين الشعراء الطلائع من الأسلاف والأخلاف. مما أتاح له أيضاً أن يُخرج الجمهرة التي ضمت مختارات من الشعر العربي، صدر منها ثلاثة أجزاء، ونأمل أن يكمل صدورها، والحقُّ أن الجواهري قد جوّد في اختياره التجويد كله، وسار في ذلك وفق منهج تحدّث عنه في مطلع مختاراته، وكان اختيارهُ حصيلةَ خبرةٍ ومرانةٍ جاوزت ستةعقود من السنين.

ويبهرك في الجواهري ويستحوذ على إعجابك، وأنت تتملّى شعره، كثرةُ افتتانه في القول، وسعة آفاقه. كان المجلّي أبداً في كل غرضٍ طرقه. إنه يروعك في أوصافه وحسن تدقيقه حتى لكأنه يضع الصورة بين يديك، ويشوقك في نسيبه وغزله، ويبعث حماستك في ملاحمه، وهكذا في كل غرض تناوله. وكان نقادنا الأولون حين يفاضلون بين الشعراء يقدّمون من يجيد ألواناً من القول على من يقف عند لون واحدٍ لايعدوه.

* * *

لقد أملت عليّ المناسبة العظيمة أن تكون كلمتي تحية ودّ وتهنئة للشاعر العربي الكبير، بتقليده الوسام الذي تفضل السيد الرئيس بمنحه إياه تكريماً

للشعر وتقديراً لرجالاته في الوطن العربي. فأوجزتُ القول ما استطعت، وتجنبتُ أن أخوض عباب شعره الزاخر بنفائسه وكنوزه، ليُفسَح لكل متحدث أن يقول كلمته، ويلقي تحيته في هذا الوقت القصير المحدود.

والأمل معقود أن تفتح هذه المناسبة العظيمة الأبواب مشرعة للأساتذة الدارسين والباحثين كي يتناولوا هذا الفيض من العطاء الشعري بالدرس الجادّ، والبحث الرصين، ويقرّبوه إلى الناس ليتبينوا أكثر فأكثر وجوه الجمال، وتزداد لديهم القدرة على التذوق والاستمتاع.

ولقد قامت وزارة الثقافة مشكورة بطبع ديوان الجواهري، فصدر في خمسة أجزاء بين عامي (١٩٧٩ - ١٩٨٤م) ونفدت نسخه. ولعله يحسن أن تكون هذه المناسبة الفرصة السانحة لتأليف لجنة تتولى طبع الديوان كاملاً، محققاً منقحاً، يُعنى عناية خاصة بتفسير ما حفل به الديوان من إشارات تاريخية، وأحداث، وشخصيات، يجهل الجيل الجديد من القراء الكثير من دلالاتها لبعد العهد بها، ثم يضم إلى الديوان ما فات الطبعة السابقة، أو ما جدّ بعد طبعها.

* * *

حفل تكريم الشاعر
محمد مهدي الجواهري

كلمة الدكتور
فاضل الأنصاري

الدكتورة نجاح العطار ممثلة السيد رئيس الجمهورية
أيُّها الحفلُ الكريم

لستُ من نقاد البلاغة العربية كي أقول مالمْ يُقَلْ عن الجواهري.. وَقَدْ قيلَ فيه الكثير، وهوأقلُّ مما يجبُ أنْ يُقال.

لستُ كــذلك.. ســوى أنّي لازَمْتُهُ طُرّاً، وعِشْتُ حــروفَه عُمْراً، فغمرَتْني أضواؤهُ الباهرة، أتمثّلُ بها وأستَشْرِفُ منها.

وقــدْ تَستَرسلُ هذه الصلةُ بين مــحطات يُمكنُ لأيِّ حــديث عن الجواهري أن يَلِجَ عندها.. لكنني وللحيّز المتاح رتَاج، أتنقلُ عَجْلانَ بين خطراتٍ سوانح، وحَسْبي أنّي تجرأتُ مع الذين يهيئون سلّماً للصاعدين إلى مشارف الجواهري.

وهيّابةٌ هي الكلمة لمّا تستجيش بحروف شاعرنا الذي عَشِقَ الكلمة، فهامَتْ به حبّاً وصارتْ من صُلْبه.. طوعَ بنانه يُشكّلُها كما يُريد «كلقاح الشجرة محمولاً إلى شجرة أخرى» كما يَصفُها بنفسه.. وبها، بالكلمة، امتلَكَ الجواهريُّ لغةً هي عالَمُهُ وَحْدَه، صاغَ بها شوامخَ بأريج جواهريٍّ فَحَسْبُ.. لغة تراوحَتْ بين السنين والأحداث، وأضفَتْ على روائع الأدب العربي جمالاً أخّاذاً غيرَ مسبوق، جاء بالصحراء الحجازية إلى العصر والقرن العشرين، وأضحَتْ سفراً للحدث المعاصر منذ ثلاثة أرباع القرن ونيف.. سجلاً إبداعياً يجمعُ بين الجوهرة والجوهر لما في الأمّة والعصر.

يرصدُ الزمنَ الآتي، ويستشرفُ الغدَ، كمنْ يُريد صنْعَه.

مديدُ القصيد، وعشراتُ الألوف من القوافي العذاب، ومنها ماسار في مجرى الأمثال على ألسنة الناس.

قوافيه كعيشه. وكما يقول:

«عوالمُ اختلطتْ بعوالم، الفقهُ بالشعر، والشعرُ بالسياسة، والسياسةُ بالصحافة، والصحافةُ بالحب، والحبُّ بالصداقات، والبؤسُ بالنعمة، والتوطّنُ بالترحّل، والطفولةُ بالرجولة».

عـامرٌ حـافل.. طبْعٌ جزل، سـهلٌ ممتنع، مـرهفٌ متوقـد، نابضٌ بالحركة، نسغٌ يتدفق، متصاعدٌ زخْماً ولظى، متمرّدٌ ثائر، لكنَّ الجذورَ تبقى في تُربة الناس.

أحكامُهُ قطعيَّةٌ.. غيرُ قابلةٍ للاستئناف، صارمة، لايتوقَّفُ عند منتصف الطريق، ليسَ الذي يعطي الزمانَ قيادَهُ، ولا الذي يروحُ عن نهج. يختلطُ الحدثُ وشخصَهُ متَّصلاً متداخلاً وأعماقه:

أناالعراقُ لساني قلبُهُ ودمي   فراتُهُ وكياني منه أشطارُ

أُحْصِي له ثلاثُمائة وخمسونَ قصيدةً وسبعةَ عشرَ ألفَ بيت في علْمَنَةِ الحياة، والثورة......، والحرية والشهادة والفَقْرِ وصراعِ الفقراء.

ديوانُهُ العربي حافلٌ... ذو شجون تتسامقُ.. في نحوٍ من خمسين قـصيـدة وثلاثة آلاف بيت.. دَومـاً فلسطينُ في القلب، ودمـشقُ المَوْئِل، ولبنانُ خمرهُ وطيبُهُ، وقطعةٌ أنزلوها من الفردوس وانصرفوا... وعن الكنانة، حتى الطبيعة عندهُ تتمصَّرُ.. وما غابَ عن خَلَده المَغربُ الدامي.

للشام أو لدمشقَ القوافي.. يبدأُ فَصْلُها الأبكر أوائلَ العشرينات، مَحاقاً في قريحته، ويمتدُّ متواصلاً، بدراً، حتى منتصف التسعينات.

سبعون عاماً ونيف يتدفَّقُ حبُّهُ الأثيرُ لدمشق.. نبضاتٍ نافرةً تشاركُ أفراحاً وأتراحاً.

«مثلُ الذي بك يا دمشقُ ما بي»

هي جبهةُ المَجد، القلبُ والرئة في صدرِ كُلِّ عريب، موئلُ الذكرى، موكبُ الأعراس، عبقٌ يُشمُّ لازُلفى ولاملَقا، هي حاشدُ اليوم بالرجولة والمروءة.

ولاحدٌّ يُقصي دمشقَ عن بغدادَ ودجلَتها «والفراتُ نبعٌ بيننا شَرَعُ».

«أنا شاميٌّ إذا نُسبَ الهوى   وإذا نُسبْتُ لمَوْطني، فعراقي»

يسألونَنا عن أنهارِ بلادنا، فنقول: دجلةُ والفراتُ.. والجواهري، فقدْ مَنَحَ الشعرُ جغرافيَّتَنا شفافيةً وسمواً، وإن نخلَتَنا سُقِيَتْ بماء مختلف، ماء ديفَ بالشعر.

قد يأخذنا الحنينُ، أو تعصفُ بنا غرائبُ ليالينا وأيامنا فنشكو «لأمِّ عوف» بصوت الجواهري، ونحنُ في غاية الاطمئنان إلى أن شكوانا ونجوانا أخذَتْ طريقَها.

عندما يضيقُ بنا الوطن نجد في بيتٍ من شعر الجواهري المأوى العزيز، والرفقةَ الطيبة مع أحلى ما في الديار.

زُرْ نهراً أو جدولاً، نخلةً أو وردة.. شارعاً أوْ زُقاقاً. قصْراً أو كوخاً، سجناً أو برلماناً.. زر أيَّ مكانٍ في العراق وستجد على طينه وعطره وساماً وأثراً من شعرِ الجواهري..

لكننا وفي هذه الحقبة المدلهمَّة، من تاريخ عراقنا.. إذ الفكرُ بأظلاف الوحوش يُداسُ، إذ يتحولُ الوطنُ إلى مأساةٍ فوقَ القول.. مَسَّتْ به جاهلياتٌ وعنجهةٌ، ولاثَ فيه الحقدُ النفوسَ.. ذو العقيدة مشتومٌ، وذو المواهب مُضطهد. وقد بلغ العقوقُ أَوْجَهُ في الحكومة العراقية الحالية، وهي تقوم بسَحْبِ جنسيةِ الجواهري ومواطنته، متناسيةً في هذا الميدان أنَّهُ هو الذي يَمْنَحُ ويَمْنَعُ.

وإحدى النوادرِ في عراقِ اليوم، أن صَبياً أراد إلغاءَ التاريخ خِلْسَةً. فأضحكَ قُرَّاءَ التاريخ، وهو يَسْتَلبُ هُوِيَّةَ الجواهري ويعلنُ نفسَهُ رئيساً مؤسِّساً لاتحاد الأدباء العراقيين. ويأذلُّ من يرومون منعَ الشمسِ عن النهارِ فلا يتكشفون عُرياً على أصواتها.

وليسَ أبلغَ يسراً وإيجازاً ما التهبَ به فمُ الجواهري وهو يَسمعُ بما حدث:

«تباً لهم»!

قالَها الجواهري ولَخَّصَ بها الضدَّ وأنهاه.

ولسان حاله يَضِجُّ ودمشقُ لاتكفُّ وَجْداً به..

«خلّفْتُ غاشيةَ الخنوعِ ورائي وأتيْتُ أقبسُ جمرةَ الشهداء»

وها نحنُ اليومَ في ضيافةِ الجواهري . . نحاولُ تقديمَ ما لَهُ في أعماقنا وأعناقنا. فلا نجدُ من كلمةٍ أو صورةٍ آسرةٍ نقولها عمّا نُريد إلاّ ويَحضُرُ كتابُ الجواهري .

إننا نَغْرُفُ من نَبعه لِنَسقيه ، فنشعرُ بالري ، ونعلَمُ أنْ لاشيءَ يَرْويه غيرُ ملاعب أترابه ومناغاةِ العود ثانيةً . . . وغيرُ صورةِ البلاد التي سُجِنَ وشُرِّدَ من أجلها مراتٍ ومرات ، ومَنَحها أجْمَلَ ما في الدُنْيا .

ها نحنُ اليومَ نقفُ أمامَهُ لنحتفيَ به وفي أعماقِنا نحتفي بتاريخنا وبلادنا وأمّتنا ، وبأجمل ما لدينا .

وإذْ كانَ شجياً ألاّ يكونَ الاحتفالُ على ضفافِ دجلةَ والفرات ، فإنَّ عزاءَنا أن دمشقَ نابَتْ عن بغدادَ الحزينةِ المُوهَنَة . . وحاولَ بردى أن يُبْلسِمَ جُرْحَ دجلةَ والفرات .

ومَنْ أوْلى بدمشقَ وبردى بهذا؟

من أكرَمُ من حافظ العهدِ في هذا؟

«أيستوي حافظٌ عهداً ، ولافظُهُ

ومؤمنونَ بأوطانٍ وكُفّارُ»

إنه وسامُ الرجالِ للرجال ، إنه انتصارٌ للحقيقة ، وانتصافٌ للتأريخ ماأرْوَعَه .

فشكراً أيُّها الرئيسُ المُفدّى . . ضوءُ هذهِ الأمّة وملاذُها . وسلاماً سيّدَ الشِّعر والشعراء . .

والحمدُ لله . . الحمدُ لله . . إنّكَ بيننا !

* * *

حفل تكريم الشاعر
محمد مهدي الجواهري

كلمـة الشاعر الأستاذ
عبـد الوهـاب البيـاتي

(١)

المهراجا، قال لغالبْ
ماذا خبأتَ بهذا الخاتم:
قطرةَ سمٍّ
أم تعويــذةَ حبٍ
أم جاريةً حسناء؟
فأجاب بحزنٍ:
خبأتُ بهذا الخاتم
شعري وكنوزَ الفقراء

هكذا كان الجواهري الكبير، وسيبقى دائماً وأبداً نصيراً للفقراء والمظلومين والمضطهدين، فهو باب يصد عنا الريح، وهو مثل سور الصين يقف شامخاً في وجه الطغاة وكتبتهم ومأجوريهم.

وكان إذا ما رحل عنا مضطهداً ومنفياً، فذلك كان يعني أن البقية ستأتي، وأن ما حل به سيحل بالآخرين.

فهو بوصلة الشعراء وقطبهم ونجمهم وأمامهم، به يهتدون وبرعايته وأبوته يحتمون وبشعره يكبرون.

لقد اقتربت من حضرته الشعرية وأنا شاب وكهل وشيخ، وتعلمت منه الإباء والشموخ من أجل أن يولد عراقٌ جديد: عراق لن يسمح للأوباش والمتخلفين أن يحكموه، ومن أجل أن تشرق شمس الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية فوق ربوعه: عراق الشعراء والعلماء والمفكرين والمشرعين: عراق المتنبي والشريف الرضي والجواهري والسياب ومظفر النواب وسعدي يوسف وبلند الحيدري وعبد الله كوران وشيركو: عراق الواسطي وروائع جواد سليم وفايق حسن: عراق القباب والمآذن والكنائس والزقورات، وليس عراق المقابر والمشانق والسجون:

من يملك الوطن
القاتل المأجور والسجان
ياسيدتي
أم رجل المطر؟
نازك والسياب والجواهري
أم سارق الرغيف والدواء والوطن؟

(٢)

هناك قمّتان شامختان في الشعر العربي أعلى سناماً من القمم الأخرى هما المتنبي والجواهري ولأني من معاصري الجواهري فأنا أكثر ميلاً إليه،

فقصائده تُقرأ من ألفها إلى يائها لتماسكها ووحدة موضوعها، المسكونة بالتمرد والثورة والإبداع، بعكس قصائد الآخرين التي تموت أو تهبط من عليائها بعد البيت الرابع أو العاشر.

(٣)

صباح يوم ١٤ كانون الأول عام ١٩٤٤ رأيت الجواهري بأم عيني لأول مرة واستمعت إليه وسُحرت بإنشاده في الاحتفاء بمرور رفات جمال الدين الأفغاني بالعراق في طريقه إلى افغانستان في الحضرة الكيلانية في محلة باب الشيخ (وهي المحلة التي وُلدت فيها) وكان في كامل عنفوانه وشبابه، وبطريقة إنشاده وروعة قصيدته وبصوته النجفي المحبب، سحر الحاضرين وخلب ألبابهم، فراحوا يهللون ويستعيدون ويتنهدون، وعندما انتهى من إنشاده، ساد هدوء عميق سبق عاصفة توديعه وهو يغادر مسجد الشيخ عبد القادر الكيلاني، فلقد تجمهر معظم أهالي باب الشيخ فخورين بابن النجف الأشوف الذي زارضريح شيخهم وأنشدهم ماأنشد، حتى أنهم أهملوا الكاتب المعروف إبراهيم عبد القادر المازني، أحد المشاركين في الحفل وكان الراحل المازني يعمل أستاذاً للأدب العربي في بغداد.

وأذكر أن أستاذنا الجواهري عندما نشر قصيدته (أطل مكثاً) في جريدة (الرأي العام)وهو مؤسسها وصاحبها، نفدت الجريدة بعد ساعات قليلة من صدورها، فبحثت عنها في كل مكان ولكني لم أجدها، وعندما هدني التعب، دلفت إلى مقهى شعبي، وجلست بجوار رجل كان يبدو عليه الحزن والوجوم، وإذ بي أجد (الرأي العام) بجانبه، فاستعرتها منه وبدأت بقراءة القصيدة، وعندما انتهيت من القراءة، التفتُّ إلى حيث كان يجلس الرجل الساهي فلم أجده، فشعرت بفرح عميق لأن الجريدة أصبحت ملكي.

وعندما نُشرت (المقصورة) عام ١٩٤٧ وهي أجمل مقصورة في الشعر العربي، تدافع الناسُ وكادوا يحتربون من أجل الحصول على نسخة

من الجريدة. وهكذا كان شأن القراء في التعامل مع شعر الجواهري، فلقد كان لهم الزاد والماء والضوء في تلك السنوات العجفاء.

(٤)

في بداية الخمسينات زار العراق الشاعر اللبناني المعروف أمين نخلة، فأقام له أحد الأدباء العراقيين حفل تكريم في بيته، وكان الاستاذالجواهري في طليعة المدعوين، فاتيحت لي فرصة الحديث معه لأول مرة، فشعرت بسعادة غامرة وتصورت معه ومازلت محتفظاً بالصورة.

والتقينا بعد ذلك عشرات المرات وبخاصة في اتحاد الكتاب العراقيين، الذي كان الجواهري رئيساً له، وكنت أنا أحد أعضاء الهيئة الإدارية. ثم كرت حبات مسبحة الزمن، فتفرق العراقيون من جديد وأصبحوا يتامى ولاجئين في كل مكان، كما هي الحال الآن!

ونحن من منفى الى منفى ومن باب لباب

نذوي، كما تذوي الزنابق في التراب

فقراء، ياقرى، نموت

وقطارنا، أبداً، يفوت

وهاأنذا أقف الآن في حضرة الجواهري العظيم لأطبع قبلة على جبينه، وأقول: وشكراً لسوريا حكومة وشعباً، لتقليدها وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة، الذي تفضل السيد الرئيس بمنحه لشاعرنا تكريماً للشعر وتقديراً لرجالاته في الوطن العربي كله.

* * *

كلمة الدكتور
محمود أمين العالم

السيدة الفاضلة الأديبة الدكتورة
وزيرة الثقافة
أطيب تحية وبعد
أبعث إلى مكتبكم مع هذا صورة من الكلمة التي ألقيتُ بعض فقراتها. إنها الصورة المكتملة للكلمة التي حرصت على الاكتفاء بقراءة أبرز فقراتها احتراماً للزمن المتاح لي في الاحتفال بالجواهري، وأنتهز هذه الفرصة لأكرر امتناني

العميق لشرف المشاركة في الاحتفال بالجواهري وشكري الحار لما غُمِرتُ به من احتفاء وكرم ومودة، متمنياً لكم موفور الصحة، ودوام التوفيق في مواصلة رسالتكم الثقافية التي تحققونها بمستوى رفيع من الوعي، والإحساس العميق بالمسؤولية، والمعالجة المتحضّرة المبدعة.

مع أعمق تقدير وأصدق شكر وأصفى مودة

محمود أمين العالم

القاهرة ١٧/ ٧/ ١٩٩٥

السيدة الفاضلة الدكتورة وزيرة الثقافة ممثلة السيد رئيس الجمهورية
الزميلات والزملاء . . الأخوات والإخوة

اسمحوا لي أولاً أن أعبّر عن شكري العميق لهذه المبادرة الكريمة، الرفيعة المستوى للاحتفال بالشاعر محمد مهدي الجواهري، ومنحه وسامَ الاستحقاق من الدرجة الممتازة. وهو تكريم واحتفال بالشعر العربي كله، وشعرائنا العرب جميعاً في مختلف البلاد العربية.

واسمحوا لي ثانياً أن أعبّر عن امتناني العميق لدعوتي إلى شرف المشاركة في هذا الاحتفال.

ولتسمح لي يا شاعرنا الكبير العزيز الجواهري أن أهنئك بهذا الوسام وأن أستهل تحيتي وإكباري لك بالتحية والإكبار للشعب العراقي العظيم الذي أنجبك. أحيّيك وأكبره فيك وأحيّيك وأكبرك فيه. فأنت ثمرة من أعرق وأنضج غرسه الحياتيّ والإبداعيّ. لقد كنْتَهُ دائماً- ومازلت- بحياتك الخصبة ومعاناتك الصلبة وإبداعاتك الباهرة، ومواصلتك المتقحّمة الجسور، وعشقك الرائع الفذّ للحياة والإنسان والحرية والكرامة والإبداع.

لهذا نحيّي العراق اليومَ ونكبره فيك، ونحيّيك ونُكْبرك فيه، فشأنكما دائماً أن تمتزجا في مختلف مخاضات التاريخ وانعطافاته ومخاطره وتناقضاته.

ولعلك اليوم يا شاعرنا الكبير أن تكون أكثر التصاقاً حميمياً بعراقك، و أن يكون العراق أكثر التصاقاً حميمياً بك، من أي لحظة مضت. ففيها هذه اللحظة التي مزقوا فيها عنك ورقة انتسابك إلى عراقهم الإداري الاستبدادي الضيق، يتألق انتسابك إلى الأفق الحضاري التاريخ الشاسع للشعب العراقي الأصيل، عراق النضال والتقدم والاستنارة والإبداع.

على أنهم وإنْ كانوا قد منعوا عنك ورقة الانتساب إلى مشيئتهم الباغية، و هذا فخرك، و فخر شاعر عراقيّ كبير آخر هو عبد الوهاب البياتي، فإنهم يغتالون اليوم حياة الشعب العراقي نفسه، يغتالون حريته

ووحدته وتاريخه المجيد، باسم عنترية عروبية مغامرة مفروضة بحد القمع، وتدينٍ مصطنع زائف، وعداء لأعداء أمتنا العربية هو - عملياً - أقرب إلى التواطؤ معها. وهكذا يتحالف على شعبنا العراقي حكامه في الداخل، وأعداؤه وأعداءُ أمتنا العربية من الخارج. حصاران يعانيهما شعبُنا العراقي من الداخل والخارج، وكلاهما وجهان لعملية قمع واستغلال وإفقار واغتيال واحدة.

ولستُ أغالي إن قلت، إن هذه الجريمة المزدوجة لاتستهدف الشعب العراقي وحده، وإنّما تستهدف أمتنا العربية كلها. فعندما يسعون لتقويض الطاقات المستنيرة والمنتجة والمبدعة للشعب العراقي، فإنما يحرمون الأمة العربية كلها، من طاقة جبارة من أغنى طاقات الوجود العربي كلّه، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

ولهذا أكاد أقول: إن أغلب بلادنا العربية - بمستويات وأساليب مختلفة ومتفاوتة - إن لم تكن كلها، هي في الهموم الكبرى عراق، ولهذا يصبح سعيُنا من أجل تحرير العراق مما يعانيه من حصار وتجويع وقمع وتمزيق، هو مسعى ذو أفق قوميّ شامل، مهما تعددت وتنوعت وتراتبت خطواتُه...

هل ابتعدت بكلمتي هذه عنك كثيراً أيها الجواهري العزيز؟ أبداً.. فإنّما أتحدّث بك، أتحدث بلسانك، وإن جاء تعبيري نثرياً متواضعاً لايرتقي إلى مقامك الشعري الرفيع. وما كان في مقدوري أن أشارك بالاحتفال بالجواهري شاعر الأمة العربية، الذي أهداه العراق لنا، بغير أن تتلفّت قلوبنا ولا أقول عيوننا إلى شعبنا العربي في العراق. بل إن احتفالنا بك، احتفالنا بالجواهري صائغ الجواهر والدرر الغالية في شعرنا العربي الحديث هو في ذاته احتفال بعبقرية الشعب العراقيّ فيك، إنساناً وشاعراً.. نعم إنساناً وشاعراً.. واسمحوا لي أن أؤكد على هذه الثنائية تمهيداً لإلغائها، فما قرأت الجواهري شاعراً إلا وأحْسَسْتُ بالجواهري إنساناً. بل أكاد أقول إن ذاتية الجواهري هي سرُّ عظمته الفنية شاعراً. فما أكثر ما تتجانف وتتناقض

شخصية بعض شعرائنا عما يدعونه من شعر. أما الجواهري فوجوده الحي هو شعره وشعره هو عين وجوده.

ويقولون عن شعر الجواهري: إنه ذو بنية كلاسيكية. حقاً إننا نستشعر في شعره حكمة وعمق أبي العلاء، واستعلاء وكبرياء المتنبي، والرفيف الروحي للشريف الرضي، وخلاصة الخلاصة لتراثنا الشعري في أبلغ تجلياته البيانية في مراحله الإبداعية المختلفة، ورؤاه الإنسانية المتنوعة. نقرؤه، نتذوقه، نعايشه، فنستشعر عراقة عروبتنا وفحولتها في تنوع آفاقها الشعرية الإبداعية، كأنما يعبّر الجواهري بالخصوصية المطلقة لشعره، عن عمومية شعرنا العربي القديم كلّه في نسبية تعدّده وتنوعه الجمالي والتاريخي. ومع هذا، وربما لهذا، أكاد أرى بنيته الكلاسيكية الرصينة، تتمرد على ذاتها، لنشعر بها دائماً «هنا والآن» بالمعنى الفنّي الجمالي المعاصر لهذين التعبيرين، [مستلهماً المعنى الموضوعي القيّم لعنوان رواية عبد الرحمن منيف]. أقول: إن البنية الكلاسيكية لشعر الجواهري لاتُبعدنا قيْدَ نبضة فنية واحدة عن «الهنا والآن»، لابمضامينها وحدها، وإنما بهذه البنية الكلاسيكية نفسها لهذا الشعر.

وأسأل نفسي: ماالذي يعطي لهذه الكلاسيكية معاصرتها؟ هل هو اشتباك الجواهري الذي لاينقطع ولايتوقف مع وقائع أمتنا، وقضايا عصرنا، ودفائن خبراتنا الإنسانية في خصوصيتها وعموميتها؟ ما الذي يبتعد بهذه المعاصرة الخاصة رغم كلاسيكيتها، عن مدرسة عراقية كلاسيكية أيضاً، ارتبط بها الجواهري منذ البداية، كانت مهمومة مثله بوقائع أمته وقضايا عصره، أعني بها مدرسة الشبيبي والرصافي والزهاوي؟ نعم كان الجواهري من مدرسة الثورة الفكرية التي فجّرتها بجرأة نادرة هذه الكوكبة العظيمة من الشعراء العراقيين. ولعلنا نجد في قصيدته الجميلة عن الرصافي مصداقاً لما أقول. إلا أن الجواهري لم يقف عند حدود الصياغة الشعرية للفكر، وإنما هو يحيل الفكر شعراً، أو بالأحرى، يفكر شعراً... أليس هو القائل:

وما الشعر إلا ما تفتّق ثورة
عن الذهن مشبوبا، عن الفكر حائرا
عن النفس جاشت فاستجاشت بفيضها
عن القلب، مُرَّجِّ العواطف زاخرا

ومع ذلك يبقى السؤال: ما الذي يهب شعر الجواهري - رغم بنيته الكلاسيكية- نضارة المعاصرة؟

هل هي ذاتيته الفياضة في شعره، فضلاً عن الخبرات المعاصرة الحيّة التي يعبر عنها شعره؟ لاسبيل إلى إنكار ذلك. ولكني أضيف: إن نبض المعاصرة في شعره إنما يفيض مما تتّسم به بنْيته الشعرية نفسُها في مفرداتها التعبيرية. فبنيته الشعرية على اختلاف المواقف، بنية تتسم بالتصادم والتصارع والحدة والعنف في أغلب مفرداتها، ثم في نسيج العلاقة الإيقاعية بين هذه المفردات؛ فضلاً عن تعبيرها في أغلب الأحيان عن مواجهات ومواقف حادة ودلالات صادمة صارمة، لاتكاد تخرج في أغلب الأحيان عن أن تكون تمرّداً أو رفضاً أو قطيعة أو تحريضاً، أو دعوة إلى تقحّم وحسم. أو بتعبير آخر، إنها بنية ديناميكية ذاتية حادة صراعية محتدمة قاطعة، تدعو إلى التجاوز الدائم، بمفرداتها وعلاقاتها الداخلية ودلالاتها المباشرة. وأزعم أن هذه الدينامية الصراعية، بل هذه الدرامية الحادة في نسيج التعبير نفسه هي المصدر الأكبر لجمالية بنيته الشعرية بما تسبغه على بنية شعره من حرارة ونضارة وحيوية وتدفق ومعاصرة رغم إطارها الكلاسيكي الغالب. بل لعل الجواهري نفسه يكاد يرى أن ما يُحْدثه شعره من تفجير جمالي، أو تطهير نفسي - على حد التعبير الأرسطي- إنما مصدره ما في شعره من حدّة وشدة وصدام وشعور بالغضب والنقمة، بل والكآبة أحياناً. أليس هو القائل:

أما القوافي، فأنغام تولّدها
يد الخطوب إذا ما هيّجتْ عصبي

أصغِ لتلحين روحي وهي ناقمة
فما يهزك لحن الروح إن تَطِبِ
شجتك كربة أبيات وجدت بها
– على كآبتها – تفريجة الكرب

على أنه مما يضاعف هذه الحرارة والحيوية والمعاصرة في شعره، أنه لا يكاد يعبر بالأوصاف المجردة، وإنما يعبّر في أغلب الأحيان بالصور الحسية الشديدة الحسية أو غير ذلك من ملامس وأحاسيس، ما أبرعه وأقدره على تصويرها وتفجيرها، إن أصابعه الشعرية الصناع لاتتوقف أبداً عن ملامسة ومعابثة تضاريس جسد الحياة في مظاهرها المختلفة، والتعبير عنها.. بها هي نفسُها! ولهذا تكثُر – كما ذكرنا – في شعره مفردات وصور تقطر دائماً غضباً ورفضاً وحباً، ودماء وصداماً وصراعاً وتقاتلاً وعناقاً واحتضاناً وتلاقياً وتناقضاً، مما يرتفع بشعره إلى المستوى الدرامي الحاد بل الملحمي وخاصة في قصائده الطويلة وما أكثر الأمثلة. حسبي أن أشير مجرد إشارة إلى جوهرتين شعريتين من جواهر الجواهري.. الأولى هي رثاؤه النابع الغاضب المتقحّم لأخيه جعفر الذي يكاد يصبح تراثاً باقياً على كل لسان عربي والذي يقول في مطلعه:

أتعلم أم أنت لاتعلم
بأن جراح الضحايا فمُ

ومن منّا لاتتفجّر في نفسه، بل تسانده وتحركه في المواقف الصعبة هذه الكلمة الحادة الآمرة القاطعة المتكررة في أكثر من موضع من القصيدة وأقصد بها كلمة «تقحّم»!

أما الجوهرة الثانية فهي قصيدة المصارحة الشجاعة الشريفة والكرامة الشامخة المتأججة في الاحتفال بذكرى الشهيد عدنان المالكي التي يقول مطلعها:

خلفت غاشية الخنوع ورائي
وأتيت أقبس جمرة الشهداء

ويقول كذلك:

خلفتها وأتيت يعتصر الأسى
قلبي وينتصب الكفاح إزائي

ويقول كذلك:

هذا أنا... عَظْمُ الضحية ريشتي
أبداً، ولفح دخانها أضوائي

على أن هذا الطابع الدرامي الحاد في شعر الجواهري ليس مجرد صفة شكلية أو بنيوية، إنما ينبع كذلك من طبيعته الشخصية وجذوره الوراثية كما يقول هو في بعض شعره. أليس هو القائل:

هـذا التعنّت فـي تبصّـره
متوقـدٌ كـتـوقـد اللهـبِ
إذ لا يلائـم معـدني بشـرٌ
ما لم يكن من معدن صُلُبِ
الفضل فيه لملبسٍ خشـنٍ
عوَّدتـه ولمطعـمٍ جشـبِ
ولـوالـدٍ ورَّثتُ مـن دمـه
محضَ الإباء وسورةَ الغضبِ

على أن هذا الطابع الدرامي الحاد في شعره، إنما يتح كذلك من معاصرته منذ طفولته المبكرة، فضلاً عن مشاركته الفاعلة في مختلف المعارك الوطنية والسياسية والاجتماعية والفكرية والقيمية، التي شكّلت ملحمة مسيرته الحياتية والشعرية على السواء. وهي ملحمة زاخرة بالمنعطفات والتناقضات والمصادمات التي يكاد شعره أن يكون سجلاً إبداعياً حافلاً - بفضلها - بأبرز لحظات التاريخ النضالي للشعب العراقي والأمة العربية عامة.

ولعل الجواهري يلخّص لنا هذه المسيرة الحياتية الشعرية المصادمة بهذين البيتين الدالّين:

أنا عامل بالفكر، أُعْمل معْولي
في صخرةٍ فأحيلها لفُتات
في الكف مطرقتي أفلّ بحدّها
أصلاب أوغاد وهام طغاة

ولعل من أبرز وأحدّ صوره الشعرية، وماأكثرها في شعره كلّه، هذه الصورة التي يتحدث بها إلى الثورة الجزائرية، قائلاً:

جزائر.. كيلي بصاعي حقود
عم في ضراوته مقذع
خذي الوحش من ظفره وانزعي
ومن نابه حرداً واقلعي
وشقّي مرارته وامضغي
وسوّر قراراته واجرعي

ولعل هذه الإشارة إلى الجزائر أن تعيد إلى ذاكرتنا قوله القديم الذي مايزال نافذاً يصف بعض ما يجري في أيامنا هذه:

وما الدين إلا آلة يشهرونها
إلى غرضٍ يقضونه وأداةُ

على أن هذا الشعر الذي يتفجّر غضباً وعنفاً ومواقف حاسمة، ماأكثر ما يصبح سلسالاً عذباً رقيقاً من المشاعر الناعمة وخاصة عندما يتحدّث هذا العاشق العظيم عن عشقه الأكبر للعراق وهو في غربته. ما أرقّه في غنائه لدجلة الخير:

حيّيتُ سفحك عن بُعد فحيّيني
يا دجلة الخير يا أم البساتين
حييتُ سفحك ظمآنا ألوذ به
لوذ الحمائم بين الماء والطين
يادجلة الخير يا نبعاً أفارقه
على الكراهة بين الحين والحين

وبعد أيها الحضور الكريم . . ما أريد أن أواصل حديثي عن شعر الجواهري، وهل أوفيه حقه مهما فعلت!؟ والحق أنني ما جئت دارساً محللاً لشعر الجواهري، وإنما جئت محتفلاً به، جئت مجدّداً عرفاننا بفضله في إغناء شعرنا العربي ووجداننا الجمالي وقيمنا القومية والإنسانية. وإنما حرصت بإشارتي العابرة السابقة إلى الرفيف المعاصر في بنيته الشعرية أن أؤكد على معنى هو: أنه لااحتكار لأسلوب شعري معيّن لقيمة جمالية، أو تشكيليّة بعينها في الشعر. باعتبار أنها وحدها الشعر، كما يذهب بعض محتكري الموازين التقييمية الشعرية بين بعض النقاد والشعراء! إن الشعر هو الشعر، تتعدد أساليبه وتختلف وتتنوع وتتجدد، ويتبارى الشعراء جميعاً على اختلاف رؤاهم وخبراتهم في التعبير الجمالي عن هذه الرؤى والخبرات الإنسانية الحية التي لاحدود لتنوّعها وغناها.

ولهذا فاحتفالنا الليلة بالجواهري إنساناً وشاعراً هو احتفال- في الحقيقة- بالقيم الحياتية والإبداعية الكبيرة التي يجسدها عشقه للحياة وللشعر وللحرية وللعراق وللأمة العربية وللإنسان.

على أن احتفالنا هذه الليلة هو احتفال كذلك - في تقديري- على شرف الجواهري بكل النضالات التي يخوضها المبدعون العرب اليوم في مختلف البلاد العربية دفاعاً عن حق الحياة، وحرية الفكر والإبداع والكرامة الفردية والقومية والإنسانية . .

ولهذا جئت أحتفل الليلة معكم بالجواهري حاملاً إليه بعضَ باقات ونفحات من المثقفين المصريين.

- أحمل إليه باقة ونفحة من محبة الشعراء والأدباء والكتاب المصريين، محبّتهم له واعتزازهم به على اختلاف مدارسهم واجتهاداتهم الإبداعية.

- وأحمل إليه باقة ونفحة من نضال الصحفيين والكتاب المصريين دفاعاً عن حرية الكلمة وحرية الرأي والتعبير.

وأحمل إليه باقة ونفحة من نضال المثقفين والكتاب المصريين في

مواجهة الاغتيال الفكري والجسدي الذي تُشْهِرُهُ ضدهم قوى التعصب والجهالة والتخلف والإرهاب باسم الدين الإسلامي وهو منهم براء. اغتالوا المفكر فرج فودة، وحاولوا اغتيال نجيب محفوظ، واغتيال فيلم ليوسف شاهين، واليوم يحاولون الإجهاز الفكري والاجتماعي والجسدي على المفكر المستنير نصر حامد أبو زيد وزوجته العالمة الشجاعة ابتهال يونس. إنه نضال في الحقيقة ضد محاولة اغتيال عقل مصرَ وطاقاتها المبدعة.

– وأحمل إلى الجواهري باقة ونفحة من نضال الشعب المصري كله، بمختلف انتماءاته السياسية والفكرية ضد هذه القوى الإرهابية المتخلفة المتعصبة التي تسعى لوقف مسيرة النضال الديمقراطي والعقلاني والتنموي والحوار المجتمعي الصريح الدائر في مصر، وإحداث بلبلة وفوضى تتيح لها الاستيلاء على السلطة.

– وأحمل إلى الجواهري أخيراً باقة ونفحة من نضال الشعب المصري بمختلف فئاته ضد محاولات التطبيع مع العدو الصهيوني وضد مشروع الشرق الأوسط المشبوه.

هذه بعضُ باقات ونفحات أحملها إلى الجواهري، وهي جميعاً امتداد لباقات ونفحات طالما غنّى لها الجواهري فأغنى بغنائه وعينا ووجداننا العربي.

تحية لشاعر الأمة العربية محمد مهدي الجواهري وأصدق التمنيات له بموفور الصحة والعافية والسعادة.

وتحية للأمة العربية في هذه المرحلة الشرسة المعقدة من حياتها، مع أخلص التمنيات بأن تعود وحدة صفوفها على تنوعها واختلافها، وأن تعود للشعب العراقي عافيته ويصبح قوة فاعلة بين هذه الصفوف، وأن يتحرر الشعب الليبي من الحصار الاستعماري المضروب حوله، وأن تتحقق للشعب الفلسطيني المناضل المقاوم دولتُهُ المستقلة.

وأخيراً تحية إعزاز واعتزاز وإجلال وإكبار لسورية العزيزة العظيمة قلعة الصمود والكرامة باسم أمتنا العربية كلها.

حفل تكريم الشاعر
محمد مهدي الجواهري

يا ثالث النهرين:
في كل منا شيء منك

الأستاذ: طلال سلمان

يهمي علينا من اسمك الندى، وترشنا دمشق بعطر ياسمينها، ونحن نلتف من حولك، أيها الشريد الجبار المتهالك تحت أثقال ذكريات الزمن الجميل.

لم يتبقّ لنا من الذين كبرنا بهم إلا دمشق الأسد حصناً وإلا أنت، أيها النجفي الذي أعياه الكمد وإن بقيت روحه فتية شابة كإرادته.

وبين إشراقات الأمل الغض في بدايات قرن الجواهري وبين النهايات المفجعة للقضايا والعقائد والرجال تهاوت أجيال في المسافة الفاصلة بين الحلم الغض وبين العجز عن تحقيقه.

ولأنك حادي النصر، المبشّر والمحرّض والداعية، تستنهض، ترد الضال والمضلل، تفضح المتقاعس والقاعد والمستكين، وتقتحم على المنحرف والمرتد والطاغية بيته وتسحبه لتعلّقه من ذيله على جدار اللعنة إلى يوم الدين.

في كل منا شيء منك، أيها الغني بما عرفت وبما نسيت، بما قلت وبما قالوا فيك، بما شهدت عليهم، وبما شهدوا منك، لكأنك جميعنا في نشوة الإقبال والآمال، وفي خيبة الارتداد عن الهدف المقدس، في رحبة الاستبشار بالقدرة على الإنجاز وفي مرارة السقوط في لجة تشهّي السلطة، بما تستولد من أحقاد وصغارات واقتتال بين الأنا والأنت والتي غالباً ما تنتهي بمصرع البلاد والعباد في آن.

أيها الإخوة والأخوات ولا ألقاب تعدل محمد مهدي الجواهري.

لقد شرفتني السيدة الوزيرة نجاح العطار بدعوتي للوقوف أمامكم في حضرة هذا المشاكس الأبدي الذي لم يطلب يوماً على امتداد قرنه الراحة ولم يدع للطغاة فرصة أن يرتاحوا منه ومن صرخات المحرومين مثله حقهم في الحرية، في الكرامة، في الحياة.

كيف تكون حياة حرة وكريمة والأمة مستباحة من المحيط إلى الخليج من الوريد إلى الوريد، من عراقها إلى العراق؟

آسف إن طغت نبرة الحزن على بهجة الاحتفال باجتماعنا من حولك لكنك تقدم إلينا بنفسك المحصلة المريرة، أهذا ما كنا نقصد؟ أهذا كل ما انتهينا إليه؟

والتكريم كأنه مواساة متبادلة عما فقدنا وما تبقى للأقلية المتبقية حتى لايأخذها الطوفان إلى العصر الإسرائيلي .

ولولا دمشق، وحافظ الأسد فيها لما التقينا، ولعل واحدنا كان سينكر الآخرين وهو يهرب من نفسه والذكريات حتى لايضبط متلبساً بجريمة التطرف والإرهاب ومعاداة النظام العالمي الجديد .

دمشق صدر البيت الأول من القصيدة : لها الشعر ومنها الشعر وفي فيء عروبتها يتسامق الشعراء وينتشر المبدعون عبر عبق ياسمينها فإذا هم بعض رقراق بردى وبعض من شمخة المجد فيمن صنعوا للأمة تاريخاً يليق بها .

القاهرة بدمشق عاصمة الدنيا، وبغداد بدمشق فجر الغد الأبهى، أما بيروت بدمشق فهي منتدى الثقافة والفكر وقلعة الصمود والمنعة واستعادة الروح المغيبة .

ذلك النابض فيها قلبنا تأخذ اليوم معك أيها النجفي إلى قلبها فتؤكد ذاتها عبر تكريمك .

الجرح الدليل

من دمشق إلى دمشق والجرح العربي النازف هو الطريق وهو الدليل والذين لم يعودوا من الفتوحات البكر لاينسون ولاتبرح أخيلتهم الأمكنة وتغص الهزيمة بصهيل خيولهم

والماضي ليس مقبرة ندفن فيها أحداث حاضرنا والمستقبل، والشعر ليس بعض الماضي، ومتى كانت الرؤى والنبوءات والأحلام ماضياً؟ والشعر ليس نقشاً أخرس على جدار متهدم وليس نمشاً على أوراق الشجر اليابس .

الشعر أصل الوجدان، يذهب أبعد من العلم، لكنه ليس بديله، ومن أين جاء الكومبيوتر واقتحام الفضاء واختزال العالم بتقدم المواصلات لولا النبوءة والأحلام والرؤى التي خلّتنا العقل بعيداً عن العبث بها حتى لايفسد علينا الشعر؟

أيها الإخوة، الرفاق سابقاً

هذا اجتماع جديد للأقليات العربية في الوطن العربي زمن التهويد . . .

لقد أصابتنا لعنتك أيها الشيخ . . . فأخذتنا لغتك بعيداً عن واقعنا إلى قلب حقيقتنا التي صارت مستهجنة ينكرها أهلها لخوفهم منها على أنفسهم.

شريد بين متشردين يحتفلون بعيد ميلاد الزمن القديم بينما الزمن الجديد يتكفّل بإطفاء آخر شمعة وآخر التماعة نور لكي يحل السلام.

من يكرِّم من؟ وكأن الكل يودِّع الكل ويهم بمغادرة موقعه في القصيدة بعدما فقد الوزن إيقاعه وانتثرت القافية مشطرة كأنقاض بيت فلاح صامد في جبل عامل دهمته الغارة قبل الفجر أو بعد صلاة الصبح أو عند أذان الغروب.

نتلاقى في زمن الافتراق، ونرطن بلغة بائدة، لكن الشمس هي شمسنا والأرض هي أرضنا، وجوهنا ترابها وحدقات العيون، ونادي أبناءنا بأسمائها الحسنى، ونقاوم، أخرجنا من التاريخ بأن نغوص فيها أعمق فأعمق لنعيد معها وبها إعادة كتابة الأبجدية واستيلاد الفجر الجديد.

ياالعراق . .

ياهفهفات الطيب من نسيمات الخمائل غربي الكرخ، الخافقات ظلالها من سجسج . .

ومشحوف يهس في رقراق الأهوار مزركش، منقش مقمَّش، مرقَّش، بزغاريد الفرحة اليتيمة لأفقر الفقراء في أغنى بلاد اللّه.

كوفة المتنبي

وسواد العراق نجيع . . . بين كوفة المتنبي وكربلاء الحسين، نجيع بين قرنة آدم والبصرة الثكلى نجيع، بين الشمال المثلَّج والشمال المسلَّح نجيع، كيف الشمال ولاعراق كيف الجنوب ولاعراق؟ كيف بغداد الرشيد، ولاعراق، كيف سر من رأى ولاعراق. وكيف العراق ولاعرب أو قضية؟

أيها المنفي وأنت بذاتك وطن ينتسب إلى عصرك فيقول واحدنا متباهياً: عشت مع الجواهري، سمعت شدو الجواهري، أدركت الجواهري وأخذت عنه . . .

أيها الباقي وأعمار الطغاة قصار

لقد شيّعت من الملوك نفراً بالكاد استبقى التاريخ منهم الأسماء، ولم يتبقَّ في ذاكرة الناس من الرؤساء والكبراء والأمراء إلا من خلّدت بشعرك ولو هجاء . . .

أيها النجفي بالعمامة الصغيرة، لقد كللت هامة الشعر العربي وصرت عمامته، يا آخر العظماء من شعراء الضاد.

حيث تحل يكون العراق، فدمشق بغدادك والقاهرة، والجزائر بغدادك وبيروت، وصنعاء بغدادك والرباط وطرابلس بغدادك وتونس . . . فكيف يكون عراق ولا جواهري؟؟

وأنا الوليد الذي أغراه هذا النجفي الشريد بأن يفعل فعله فتقتحم عليهم البيوت باللعنة على المنحرف والمفرط والبائع وطنه بحفنة من الدولارات.

أنا اليوم المكرَّم مرتين: عبر لفتة دمشق الأسد وعبر حادينا الجواهري.

وكلما ضيعت لنا عاصمة أو أسقطت، تجمعنا من حول دمشق نحاميها ونحتمي بها، نستنقذ بها أجيالنا الآتية وأحلامهم البكر علها تعوِّض أحلامنا المجهضة.

وهذا القرن من النضال شاهد، بعذاباته التي لم تزعزع إيمانه الراسخ، بمنافيه التي تؤكد صلابة العقيدة فيه، على أننا حاولنا فلم ننجح تماماً لكننا لم نسلم ولم نخن فكرة الثورة ولم تسقط أعلامنا ولم ننقل من خندق الثورة إلى خندق الاحتلال.

فتى الشعر الجميل

يا لسيل الخطأ الجارف أين أودى بنا؟

باللحماقات والكبائر وسوء التقدير والتفرد والقمع والعسف التي حولت الجماهير الرافعة أرواحها فوق أكفها طلباً للتحرير والحرية إلى قطعان من المعـذبين في الأرض الممنوعين من ممارسـة إنسـانيـتـهـم، الهـاربين من جلاديهم في الوطن إلى جهنم التي في الغربة والضياع وتسخير عقولهم وعافية الزنود لمن كانوا يطمحون إلى منازلتهم انتزاعاً لحقوقهم في أرضهم.

ويا أيها الجواهري النجفي الدمشقي البغدادي، البيروتي، القاهري التونسي، المغربي، اليمني، يا فتى الزمن الجميل الذي شهد أحلام شبابه توأد أمامه، ويطلب إليه أن يهيل بما تبقى من يديه عليها تراب النسيان مع البراءة وطلب الغفران.

يافتى الشارع الذي كان يبيت من الشعر يخرج إلى الطاغية وقد عاش ليشهد الطاغية وقد أخلى الشوارع من حول البيوت إلى زنازين من يخرج منها بغير إذن لايعود إليها، ومن يطأ الشارع يقتله الفراغ والخوف إذا أخطأه الرصاص.

ها نحن نلتقي وكأننا في مأتم جماعي، وماعودتنا نظم المراثي بل إن رثاءك لمن استحقه كان تجديداً للعهد بتعويض غيابه.

ترى أيها النجفي، هل ذهب الشعر مع الزمن الجميل ومع الرجال الذين أعطوا أرواحـهـم ليكون الوطن ولم يبـيـعـوا الوطن لكي تمتلىء جيوبهم؟

هل ذهب الشعر يا جواهري ولم يبق من النثر إلا مايخدم معاهدات الصلح المنفرد وإجراءات بناء الثقة ومستلزمات التطبيع بين الجلاد والضحية؟

هل ذهب الشعر والشعراء وجاء زمن المقاولين والسماسرة كأبناء شرعيين للطغاة والسفاحين وها نحن نشهد عمليات التسلم والتسليم؟

ولكنك علمتنا أن الشعر فينا يموت فيستبقينا ويحفظ أسماءنا ويهدي الأجنة الآتين إلى موقعهم من دنياهم..

أيا الفارس ولا سيوف.

لقد لقيتك في جنبات الأرض جميعاً إلا في بغداد، فما جئتها مرة قبل الطوفان إلا وأنت منفي، وكنت أحسها هي المنفية . . . وحين كنت أقصد النجف كنت أحسها منفى الأولياء أمواتاً وأحياء، فأفهم أكثر كيف يكون الإنسان منفياً في وطنه، وكيف يغترب الوطن عن أبنائه وهو في صميم قلوبهم! .

يا شاهداً على العصر وأهله، من قضى منهم ومن ينتظر مثلك، نحيي فيك بعد العبقرية أنك لم تهن ولم تيأس ولم تلقِ السلاح والعجز ليس بالسنين بل بالإرادة .

أنت الديوان

ياثالث النهرين: لأنت الديوان، وغيرك قصيدة. أفليس الجواهري ديوان الشعر العربي . . . أليس من خلاله تعرفنا إلى ما كان وسيكون الشعر: الفخر والرثاء، المديح والهجاء، الذاتيات وغايات القضية؟

أنَّى طوَّفنا فنحن في رحابك نحوم بين ألفك والياء، ونردد بعدك بعض قولك إذ لم تغادر أي متردم ولم تترك لنا غير أن نستعير من لغتك وأن نسبح في بحرك البلا ضفاف .

وأين نحن من تراثك، فكيف بعدما التقى دجلاك وقصَّر الرافدان عن قريحتك وكنت أغزر منهما ماء ومعنى؟

والعراق الشعر، النصر، الفرح، العز، الحرية، العروبة والموت فلا وسط .

الثورة أو اليباب، الحسين أو يزيد وموعد الحسين في غدو الأيام الساقطة كلها يزيدية .

فيك نقرأ التاريخ ونتعرف إلى تقلبات الزمان وتبدل الرجال وتأخذنا مواسم الطوفان إلى غير العنوان الذي كنا نقصده .

لطالما غنَّيتَ دمشق، و العروبة وكل العرب فيها وأن تكرمك دمشق الآن اليوم فهو رد للجميل .

ودمشق موئلنا وملجؤنا ودار الحماية؛ تطعمنا من رغيفها الأخير وتتقاسم معنا رصاصاتها الباقيات ثم تتقدمنا لتحمي بغداد وبيروت والقاهرة وهي تهتف بنا: القدس! القدس!.

ودمشق تكرم بك ذاتها وتحلك في مكانك الصحيح: قلادة في عنقها بعدما كنت رمحاً تعلو لراية القضية ونشيد العائدين بأكفانهم إلى ميسلون، كل ميسلون.

ولئن كرمتك دمشق فإنها تكرمنا وتاريخنا في شخصك، هي لاتكرم الأمس فيك فحسب بل تكرم القيم التي يجب أن ترسخ كملامح للغد، مقاومة الظلم، الشجاعة في قول كلمة الحق في وجه السلطان الجائر، الحدو لموكب الأحرار والحرية، التصدي للخطأ وإطلاق الشعر لاسترداد الشوارع من العسس والمخبرين والكسالى والقاعدين والمستسلمين الذين جعلوه فارغاً كالمقبرة.

ويادمشق البداية والنهاية والبداية الأخرى. نأتيك من الأمكنة جميعاً، من الأزمنة جميعاً، لنعيد تصحيح الاتجاه.

ومن دمشق الصمود، دمشق حافظ الأسد، تكون الخطوة الأولى.

وسلام عليك يا ثالث النهرين، وسلام على كل من غرف من وجدان الأمة فأعطانا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

حفل تكريم الشاعر
محمد مهدي الجواهري

تأملات
من حوار مع الشاعر الجواهري
الشاعر: د. صابر فلحوط

أرحْ ركابَك، ماذا بعْدَ؟ قل لهمُ
باقٍ أنا صخرة الوادي بصدرهمُ
يتساقطون إلى- بئسَ الجحيم همُ
أما أنا، قاسيون الخلد، رغمهمُ
أرميهمُ.. أيُّ سجّيلٍ وأي لظىً،
هذا الذي بشظايا الحرف يضطرمُ

مـــســـورٌ بكرامـــات، وأفـــئــدة
ومن ســواي، بجـيش الحب يعــتــصمُ
كلُّ القـــلاعِ، إذا مـــازُلزلتْ هُدِمت
وحـصن عـبـقـر راسٍ ليس ينهـدمُ
يغـزو السلاطينَ شعـري، ليس يأسِـرهُ
إلاّ العــيــونُ التي تبكي وتبـتــسمُ
حــتفُ الطغــاة أنا، قــرناً أنازلهمْ
ومـاهزُمتُ، وكم في عـقـرها هزُموا
مـجـدي تواضعَ فـاجـتـار النجـوم علَيَّ
ومـــجـدُهمْ حين يزهو شـامـخـاً قزَمُ
قيلَ: التـفـاوضُ، قلنا: لانخافُ على
ثوابت هي في تاريخنا القـــــمـمُ
يسـتـدرجـونا إلى قـعـرِ الجـحـيم فإنْ
آن الأوانُ تهــاووا في الجــحـيمِ همُ
الحـــابســـونَ من الأنفـــاسِ أعطرَها
والســالبــون من الأمــوالِ مـــايَصمُ
والســاكنون قــصـوراً من مـدافـعنا
وفــضلُهمْ أنهم لافــضلَ عندَهمُ
أبوابُهمْ لعـــدوٍّ الدارِ مــشــرعــةٌ
والأصـــدقــاءُ، غـــرابُ البينِ دُونهمُ
قـولوا لمن في صحـارى السلمِ موعدهُ
مع السَّراب، فـــــلا لحمٌ ولا وَضَمُ

جهـاتهم كلهـا غـربٌ تحـيـتـهـم

- شـالوم - والأخـضـرُ النشـوانُ - ربُّهمُ

مـأسـاتنـا في دجى - أوسلو - ولادتُهـا

وقـد تناسلَ فـيـهـا الحـزنُ والألمُ

ياويلَهم من دمِ الأجـيـال إنْ نُصـبتْ

محـاكمٌ، وشـهـيـدُ الثـورةِ الحَكَمُ

سـتـعلم الأرضُ والإنسـانُ في وطني

بأنهم شرٌّ من تسـعى به قـدَمُ

وأنهم فـرَّطوا، حـتى بأنفـسـهـمْ

وأنهم في حـمى أعـدائهم خَدَمُ

سَلِّمْ على السِّلْمِ في السِرْكِ الذي صنعوا

وقـد تحـالفَ فـيـه الذئبُ والغنمُ

سَلامُ - رابين - في شـدقـيـهِ مـهلكةٌ

كلُّ الطواغيتِ في أعـتـابها ازدحـموا

فـاحـذرْهُ «تسلمْ من الآفـات ماسلمتْ

سـلامُ سُلمى ومـهـمـا أورق السلمُ»

* * *

حفل تكريم الشاعر
محمد مهدي الجواهري

الجواهري

شوقي بغدادي

الحظ السعيد وحده هو الذي أسعفني في الحصول على مقعد خال داخل صالة المحاضرات في مكتبة الأسد الوطنية مساء خميس الاحتفال بتكريم الجواهري، ذلك لأن الزحام كان شديداً إلى درجة أحوجت المنظمين إلى أن ينشروا عدداً كبيراً من الكراسي في الفناء القريب، وينصبوا شاشةً للتلفزيون كي يرى الجالسون هناك مُصَوَّراً ما كنا نشاهده عياناً في الداخل.

كانت المناسبة تستحق كلّ هذا بالتأكيد، فلقد أقيمَ الاحتفال تكريماً لمحمد مهدي الجواهري في مناسبة منحه من قِبَل رئيس البلاد وسام الاستحقاق من الدرجة الممتازة.

هكذا غرقتُ في مقعدي مساء ذلك الخميس أتأمل على المنصة ذلك الشيخ الذي كاد يُتلفه العمر والمرض جالساً بين الخطباء يعتمر قبعته التقليدية، ويحمل بيده اليمنى منديلاً صغيراً كان يمسح به طرف فمه من حين لآخر، وهو مكبٌّ قليلاً وكأنه لا يرى أحداً ولا يسمع صوتاً، سوى شريط حياته الذي شارف النهايات، وصوته الداخلي بعد أن خفت صوته المجلجل المعروف الذي طالما سحرنا برنينه في السنين الخوالي.

ماذا كنت ترى إذن يا أبا فرات طوال الساعتين اللتين شغلهما الاحتفال، وماذا كنت تسمع؟

هكذا غرقت مثله في عالمي الداخلي وقد أخذتني الذكريات إلى مملكتها السحرية.. أربعين عاماً إلى الوراء، أي حين كان الجواهري في الخمسين من عمره في أوج رجولته وفحولته وكنت لم أتجاوز بعد الخامسة والعشرين.

. هانحن في الملعب البلدي لكرة القدم في مرجة الحشيش حيث مكان مسرح المعرض الآن، نحتفل بتأبين شهيد الوطن (عدنان المالكي) وقد غصّت المدّرجات والساحات بالبشر، إذ كان بين المتكلمين أسماء كبيرة جداً مثل العلامة اللبناني عبد الله العلايلي والشاعر العراقي الأسطورة (محمد مهدي الجواهري) فكيف لا تزحف دمشق كلها للاستماع إليه وهو مقبل من عراق «نوري السعيد» وكلنا نعرف أنه من أشدّ المعارضين لحكمه ومن أكثر المتعرّضين لعسفه، وأن خروجه من العراق وقتها كان شبه معجزة.

كنا في رمضان، وقد اقترب المغرب، وشرع بعض الناس يغادرون الملعب عندما سمعنا صوت مقدّم الحفل يعلن اسم «الجواهري» يختتم به

المهرجان. لن أنسى ذلك المنظر ماحييت. . الناس بالمئات وقد توقفوا على المخـارج ثم عـادوا أدراجـهـم على الفـور إلى أمكنتـهـم أو إلى أي مكان يستطيعون منه أن يشاهدوا الجواهري ويسمعوه.

وصعد الجواهري في ذلك الجوّ المهيب الى منصّة الخطابة فبدا رجلاً نحيلاً أشيب يضع نظارة طبية وعلى رأسه طاقية.

أذكره جيداً كيف توقف قليلاً يفتش في جيوبه كمن أضاع شيئاًثم وجده، وكان مجموعة وريقات. أهذه هي القصيدة الخارقة التي ألقاها يومها. . نعم لقد كانت مكتوبة - كما عرفت فيما بعد - بحروفها الأولى على تلك الوريقات، ولم يكن الجواهري محتاجاً لأكثر من نظرة أو نظرتين يلقيهما عليها طوال إلقائه إذ كان بذاكرته العجيبة حافظاً القصيدة كلها عن ظهر غيب.

كان البيت الأول كافياً لاشعال الملعب الفسيح بمن فيه مُنْسِياً المؤمنين جوعهم وقد أوشك مدفع الإفطار أن ينطلق:

خلفتُ غاشيةَ الخنوع ورائي وأتيت أقبسُ جمرة الشهداء

وتتابعت الأبيات كلها على هذا المستوى من الكثافة والصدق والجلال، والناس يقومون ويقعدون - وأنا بينهم ومثلهم - ويهلّلون مسحورين بذلك الرجل النحيل الأشيب الخارق على المنصة. .

منذ ذلك اليوم كتب عليّ أن أغدو من أصدقاء الجواهري المقرّبين في دمشق، ومريداً مسحوراًمن مريديه يكاد لايفارقه إلاّ في ساعات النوم، وقد ساعدتني المصادفات السعيدةعلى ذلك حين قرّر الجواهري أن يطلب اللجوء السياسي إلى سورية، فيُستجاب له على الفور، وتُفرد له غرفة خاصة في إدارة مجلة (الجندي) حيث كنت أقضي فترة خدمتي الالزامية.

أستطيع أن أؤلف كتاباً عن الجواهري لو أنني استسلمت لفيض الذكريات معه ومع محمد الحريري وسعيد حورانية وحنا مينه وهشام العظم

ونخلة كلاّس وغسان رفاعي وعادل أبو شنب وحسيب كيالي وآخرين . . وماكان أكثرنا حوله وأسعدنا ونحن نتابعه في تفاصيل حياته اليومية الطريفة والجميلة دائماً وفي الاستماع إليه حين يجود بشعره العجيب الذي لايُضاهى وإلقائه الأعجب . . إليه في خلواته وفي المقاهي والنوادي والبيوت يصنع في كل مايقولـه ويتحرك به تاريخاً خارقاً للشاعر والانسان دون أن يتكلف ذلك أو يقصد إليه .

هكذا كنت أسبح عائداً إلى منابعي وأنا أصغي الى المتكلمين في حفل ذلك الخميس وأرى إلى ذلك الشيخ الجليل المريض المنهوك الذي صار إليه ذلك النسر العظيم ، منطوياً على نفسه قليلاً يمسح بمنديله الصغير فمه بين الحين والحين وهو يكاد لايسمع إلاّ أصداء مما يقولون عنه ولا يرى أحداً بعينه سوى ماكان يفيض في أعماقه التي لاتنضب من أشخاص أعزاء مضوا أو أشعار بالغة الحلاوة ترفض أن تخرج إلى النور اليوم . .

ماهذا الرجل الذي اسمه « محمد مهدي الجواهري » أي شاعر . . وأي إنسان ! أيّة معجزة . . !

* * *

قصيـــدة

الدكـــتور زاهد محمد زهدي

معالي الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة السورية المحترمة
حفظها الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وبعد فقد توجهت على عجل إلى دمشق العروبة الشماء لحضور الحفل الذي أقيم برعاية الرئيس الكريم حافظ الأسد لتقليد وسام الاستحقاق من الطبقة الممتازة لشاعر العرب الأكبر، شيخي وأستاذي محمد مهدي الجواهري.

ولقد استمعت بإعجاب كبير إلى خطاب معاليكم الرائع فبانت أمام عينيّ بجلاء كم هي بعيدةٌ المسافة بين (دمشق) الحبيبة وبين (بغداد) اليوم التي يحتلّ فيها (صبيّان) مكان الجواهري العظيم في رئاسة اتحاد الأدباء ونقابة الصحفيين.

من هنا كان التكريم المهيب للجواهري بما اشتمل عليه من مكرمة السيد الرئيس والحضور المتألق لمعاليكم ونخبة من كبار المثقفين العرب إشارة ضوء لنا في ليل العراق الرهيب وتأكيداً على أن قوى الخير تشد على أيدينا؛ وهو ما لمسته بوضوح في مشاعر الجواهري ذاته عندما زرته في منزله الدمشقي غداة الاحتفال.

معالي الدكتورة..

انطلاقاً من إعجابي بما شاهدته في دمشق العرب أبعث لمعاليكم النسخة الأصلية لقصيدتي التي كتبتها وأنا على متن الطائرة في طريقي إلى دمشق والتي لم أحاول إقحامها على البرنامج المعد سلفاً للاحتفال، كما يسرني أيضاً، اهداؤكم نسخة من ديواني (حصاد الغربة) وفيه قصائد عديدة عن (الجواهري) آملاً أن يجد الديوان والقصيدة موقعهما لديكم ومعرباً عن أطيب تمنياتي لكم شخصياً ولرجال الثقافة في البلد العربي الشقيق.

هَنيئاً أبا الغُرِّ الحِسان

سلامٌ عميدَ الشعرِ كالفجرِ عاطرُ   ومجدٌ عريقٌ من حواليكَ وافرُ

وبيتٌ بحضنِ (الشام) ضمكَ صفقتْ   حناياهُ فهو اليوم بالأنسِ عامرُ

تلالت به أضواءُ ليلٍ بهيجةٌ   وجلّى به صبحٌ من البِشرِ زاهر

أفاضت عليه من غمائم سحرها   دمشقُ رذاذاً فهو زاهٍ وباهر

لقدطوقَتْ بالحبِّ جيداً لشاعرٍ   براهُ هواها وهو بالعشق ماهر

يناغي نسيمَ الشام شوقاً إذا نأى   عن الشام أما عندها فهو شاكر

لها عنده أيدٍ خصابٌ حقولُها   وقد أينعت حباً وكانت يبادر

أبا الشعرِ إنَّ الشام أهلٌ وجيرةٌ   وذودٌ عن الأحرارِ إن جارَ جائر

ومازال أهلُ الفكر من حوضِ دجلةَ   إذا مسَّهم ضرٌّ إليها تهاجر

وهاأنت فيها شاهدٌ لم يجدْ لها   مثيلاً وكم عدَّتْ لديكَ المهاجر

تنكبتَها غرباً وشرقاً منافياً   قَصِيَّ المدى طوراً وطوراً تُجاور

تهاجرُ من دارٍ لأخرى مكرَّماً   ولكن شريدُاً والجراح نواغر

فأما (دمشقٌ) فهي (بغدادُ) إنما   يميزها أن ليس فيها الكواسر

وقد كنتَ تدري أن في الغربة الردى   فتأتيه لاتخشى الردى أو تحاذر

وقد يُحسَبُ المنفى خلاصاً وإنما   هو الموتُ إذ لاتستبينُ المصائر

* * *

ثلاثون عاماً بين منفى وآخرٍ   تودّعُ هذا أو يضمُّك آخر

ثلاثون لم تهنأ ببغدادَ غفوةً   على الشاطئ الغربيِّ حيثُ الأواصر

وحيث الهوى يستاف من عطر (دجلةٍ)   فنفحُ الشذى فيه خفيٌّ وظاهرُ

ويستلُّ منها الفكرُ أغنى كنوزهِ   قصيداً به يحدو سميرٌ وسامر

تغرّبتَ عنها غيرَ قالٍ وإنما   غريباً لأوغادٍ عليها تآمروا

تناغي هواها من منافٍ بعيدةٍ   تُغنّي لصبحٍ كبّلته الدياجرُ

تُغالبُ في حب العراق وأهلهِ   هوى غائباً عنهُ وفي القلبِ حاضر

تسائلُ عن شبرٍ من الأرض ليلهُ   من الغدرِ مأمونٌ فيلقاك غادر

وتهفو إلى كأسٍ قراحٍ فلم تجدْ   سوى عاكرٍ والحاكمونَ العواكر

وقد كنتَ صوتَ الشعب في كل محفلٍ ... تنافح عن حقٍّ له أو تناصر
تحدّيتَ أصنافَ الطواغيت عازباً ... ولم تخشَ بأساً تدّعيه الجبابر
تحدّيتَهم بالقاصمات مصرّحاً ... غداةَ انثنت أهلُ الرياء تُناور
وقد يُقتضى للشعرِ في حكمِ جائرٍ ... جزاءُ لبيتٍ أن تُحزَّ الحناجر

* * *

تغنّيتَ عمراً (للفرات ودجلة) ... وكانت تمنّى أن تهلَّ البشائر
فبينهار حكمٌ بالجريمة والغٌ ... وطاغٍ بأقدار العراق يغامر
تولّى فأفنى الزرعَ والضرعَ جاعلاً ... مصائرنا سهماً عليه يقامر
وقد لفّ أرضَ الرافدين بعهده ... وجومٌ وليلٌ كالحُ الوجه كافر

* * *

أغنّي لهائي يابنةَ المجد إنّهُ ... يقطّعُ أنفاسي وهنَّ زوافر
وردّي على قلبي المعذّبِ لهفةً ... تجوبُ الحنايا وهو بالغيظ فائر
أحالوا الضحى ليلاً وقد كان ليلُنا ... تنوّرهُ قبلَ النجوم الزواهر
وهم لوثوا ماءَ (الفرات ودجلة) ... وكانت رواءً والضفافُ عواطر
وقد أمحلوا أرضَ السواد ولم تكن ... سوى حقلِ خيرٍ كلُّ مافيه وافر
تولّى جرادُ البغي عسفاً حصادهَ ... فعادت سرابَ الظُهرِ تلك البيادر
ومدّ الأسى في كلِّ ركنٍ جناحَه ... وفاضت سيولٌ فَجّرتْها المحاجر
وعادت جَهاماً فيه كلُّ سحابةٍ ... فلا الرعدُ هدّارٌ ولا النوءُ ماطر

* * *

هنيئاً أبا الغرّ الحسان تصوغُها ... عقوداً لطافاً زيّنتْها الجواهر
وتأتي بها بكرَ المصاغ فرائداً ... كأن لم يصُغْ من مثلها قبلُ شاعر
إذا مسّت الأسماعَ تهفو لجرسها ... قلوبٌ وتهتزُّ الرؤى والمشاعر
ويخشى صداها الحاكمون بأمرهم ... فيهذي لسانٌ أو تشتُّ الخواطر
وتهتز أعواد الكراسيّ تحتَهم ... فتعمى عيونٌ أو تتيهُ البصائر
كأن الذي يلقونه يومُ حشرهم ... إلى الله إذ تُبلى لديه السرائر

وإذيسأل الجاني فيُجزى بما جنى ... وتُحصى ذنوبٌ كلّهن كبائر

* * *

أجبني رَعَاكَ اللّهُ أيَّ نفائس ... من الشعر أحصي جُلَّهُنَّ ذخائر
كنوزٌ من الفكر الرفيع ومرجعٌ ... عميقُ المعاني واحدُ السبك نادر
دليلٌ على الفُصحى إذا ارتابَ سائلٌ ... ففي صُلبها الفتوى له والنظائر
أجبني فإن النقدَ شتّى دروبه ... ولكنه عن أن يحيطكَ قاصر
أهذا الذي تأتيه رقيةُ ساحرٍ ... وهل يلهبُ الأرواح مثلكَ ساحر
لقد صرتَ جيلاً بل لقد صرتَ أمةً ... من الشعر لم تُدركَ مداها الأواخر
وقد غرّبوا فيه وقالوا(حداثةٌ) ... وشدّت مراسيهم إليها المظاهر
فلا استلهموا مجداً القريض ولا انتهوا ... إلى غايةٍ يُزهى بها أو يُفاخَر

* * *

ويا أمةً طالَ المدى من سُباتها ... ونامت على المأساة والبغيُ ظاهر
أفي كلّ يومٍ من بنيك مُشرَّدٌ ... غريباً إلى لحدٍ من التُّرب سائر
لقد أصبح الأحرارُ منك طرائداً ... تناهبهم في المشرقين المَقابر
وقد أمحلتْ منكَ الديارُ وأخصبتْ ... لحودٌ بما أغنت ثراها العباقر
أما تشتكي منكَ الظهورُ انحناءةً ... فيشتدّ عزمٌ في إهابك قاصر،
ألا ملّت الأضلاعُ طولَ ركونها ... إلى صخرة البلوى فتشكو الخواصر
ألا صرخةٌ يدوي صداها فينطوي ... على رجعه عهدٌ من الجور سافر
لقد كنت ياأمَّ الرجال ولودةً ... أفالآنَ والبلوى مدى العين عاقر
ألم يُعجزِ (الحَجاج) بأسكِ أو تري ... بعينيك (هولاكو) ذليلاً يغادر
أكُفْءٌ لأولاءِ العتاة وبأسهم ... و(صدامُ) مستثنىً أم الحظُ عاثر
وكنتِ الردى للغاصبينَ يقودُهم ... إلى حيثُ يُطوى ذكرُهم والمصائر
فكيف استحالَ العزمُ منكِ استكانةً ... وعاذت رماداً فيك تلكَ المجامر
هل الأهلُ غيرُ الأهلِ أم غيضَ نبعهم ... فماتت مُروءاتٌ وشحّت مآثر
وجفّت ينابيعُ الوفاءِ وأغليتْ ... مهورُ الفدا فارتدَّ فادٍ وثائر

وقد أحكمَ الصمتُ الرهيبُ رتاجَهُ ... فلا صوتَ إلا حيثُ ينعبُ فاجر
وماتت (عكاظٌ) واستجدّت (بمربد) ... لتمجيدحكمِ الأدعياء المنابر
وصيغت مواويلُ المديحِ تزلّفاً ... ودقّت طبولٌ واستُحثّتْ مزامر
ودارتْ كؤوسٌ أدهقت من دمائنا ... تدورُ لها في الأبهرين المعاصرِ

* * *

أيا موطني إن لم يكن فيكَ قادرٌ ... ولا أغلبٌ حرٌّ على الجمر صابرُ
فلا تحسبنَّ الله عنهم بغافلٍ ... ولا بدّ يوماً أن تدورَ الدوائرُ

* * *

العقل العربي
تصورات زكي نجيب محمود

محمد جمال طحان

يحدّد زكي نجيب محمود العقل بأنه اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها، وأنّ الفعل ضرب من النشاط. فحدّ العقل هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب، ومن ثمّ كان العقل هو الذي يتعقّب الحدث إلى أسبابه. ولا ينسحب

* محمد جمال طحّان: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفكرية ودراسات عصر النهضة العربية، له عدد من المؤلفات.

العقل ليتقدّم الوجدان إلاّ في حالات الضعف والوهن. وقد كان العرب أهل نظرة عقلية موشّاة بالوجدان. وإنّ هذه المزاوجة بين العقل والوجدان، لَتلائم المزاج العربي، واللغة العربية ملاءمة كاملة فبحكم ذلك المزاج يفصل العربي بين الأرض والسماء.

وهذا التعريف الذي يحدّ العقل هو ماتميّز به العربي القديم، وهذه الوقفة العقلية هي التي جعلت العربي القديم يردّ الأشتات إلى وحدة تضمّها. فالعربي، وقد رأى العالم كثرة كثيرة من كائنات، لم يهدأ حتى وجد لها الرباط الموحّد، فجعل للغة قواعدها، وجمع أحكام الشرع في أصول قليلة. وبهذا فقد ردّ كل شيء إلى أصله ومبدئه الذي يفسّره. فوقف من العالم ومن حياته وقفة بصيرة واعية، وهكذا يجب أن تكون وقفة العربي المعاصر من حياته وعالمه كي يستطيع أن يصل بين حاضره وماضيه.

ويخرج المؤلف بنتيجة، من خلال قراءته كتاب (العقد الفريد) لابن عبد ربّه، مفادها أن ماقاله (ابن عبد ربه) عن العلم والعلماء، وماأورده عن غيره من العرب، يصلح أن يكون دستوراً للحياة العلمية كلها، منهجاً ومعياراً. فتراثنا يدعو إلى طلب العلم ويحثّ عليه، ويدعو إلى ضرورة الشكّ للوصول إلى اليقين.

إنّ المدار في نموذج الإنسان الكامل عند أسلافنا هو أن يكون (عاقلاً)، ويقاس كمال الشيء بأدائه للفعل الذي خلق من أجله. فأفضل الناس هو أقدرهم على التزام أحكام العقل فيما يفعل وفيما يجتنب. فلا يكوّن العلم علماً عند الأسلاف إلاّ إذا أعقبه العمل على أساسه. والعقل نقيضه الهوى، لأنّ حكم العقل واحد بينما الهوى له أحكام متعددة، وحكم العقل نقيضه مستحيل على الذهن أن يتصوّر حدوثه، أما حكم الهوى فيمكن تصوّر حدوث نقيضه. ويورد المؤلف آراء ثلاثة مفكرين وضعوا الأسس النظرية لنموذج الإنسان الكامل من خلال تحليلهم للنفس الإنسانية، على نمط تحليل اليونانيين لها، واستنتاجهم أن تكون القيادة للعقل على الشهوة والغضب. أما

(الرازي) فقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه (ابن مسكويه) و(الغزالي) في تناوله للعقل بصورة تصلح لهداية الناس في سلوكهم الفعلي.

ويورد مؤلف (تجديد الفكر العربي) آراء الجاحظ الذي يرسم نموذج الإنسان الوزير في رسالته (المعاش والمعاد) التي تتخذ مبدءاً أساسياً هو احتكام المرء إلى العقل دون الميل والهوى.

إنّ الصورة التي رسمها أسلافنا للإنسان الكامل، يراها المؤلف نموذجاً ينبغي احتذاؤه، فالقوم يُعرفون بمُثُلهم كما يُعرفون بواقعهم، والواقع إلى جانب المثال يكوّنان الصورة الحقيقية للمجتمع.

ثم يفكر المؤلف في كيفية مواجهة الإنسان العربي للطبيعة، كما هي، وكما كانت، وكما يجب أن تكون. فيقرّر أنّ المفكر العربي في عصرنا إنما يساير عصره بأن يشارك في مشكلات العصر.

وإنّ ما يميّز العربي عن غيره أنه يملك لغته الخاصة به - أيّ أسلوب تفكيره الخاص - ولأنه وُضع في ظروف خاصة، ولأنه أيضاً يرث تاريخاً يختلف عمّا يرثه الآخرون، وانشغاله في تراثه ينعكس على طريقة النظر.

هكذا يساير المفكر العربي عصره، إذ يسايره، وهكذا يتفرّد عن غيره بما يحفظ له شخصيته وكيانه المستقلّين.

ومن مسائل العصر مسألة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ما حقيقتها وكيف تكون؟ إنّ هذا الموضوع من الموضوعات القديمة التي ماانفكّت قائمة تتحدّى المفكرين، ويكون لكل عصر طريقته في معالجتها، مستضيئاً بمبادىء شائعة عندئذ.

ويستعرض المؤلف أفكار بعض العلماء والفلاسفة بهذا الصدد مبتدئاً باليونان ماراً بآراء (جاليلو) و (ديكارت) و (جون لوك) و (كانط . . هيغل . . وايتهد . . رسل . .) منتهياً بآراء (هوسرل). ثم يلتفت إلى المفكر العربي: كيف ينظر إلى علاقة الإنسان بالطبيعة؟

يرى المؤلف أن العربي يعترض على أساس البحث والنظر، يعترض

على جذور ماطرحه مفكّرو الغرب، لأنه - على ضوء ثقافته التقليدية العريقة- يرى أن العلاقة الأساسية الأولى لمواجهة الطبيعة، ليست هي علاقة العارف بموضوع معرفته، بل هي علاقة الفاعل بما ينصبّ عليه فعله، علاقة الإرادة بالفعل المراد.

الطبيعة في الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية، والمعرفة العقلية النظرية هي فاعلية أريدت، فالإرادة لها الأولوية المنطقية، عنها تتفرّع سائر الجوانب.

فإذا كان محور المواجهة بين الإنسان ومحيطه عند مفكّري الغرب هو العلم فإن محور المواجهة عند مفكري العرب هو الأخلاق (أي مبادىء السلوك الصحيح). ومن أهم ماأضافته الثقافة العربية هو تنظيمها لأخلاقية قيمة الفعل، فبعد أن كانت الأخلاق قبل ذلك مقصورة على النية والضمير، أصبحت تعني نقل النية إلى فعل يؤدّي لصالح الجماعة.

هنا لم يعد الضمير وحده حكماً، بل وُضع على محكّ الفعل، ومحكّ الفعل هو الآخرون. وبغير هذا الطرف الخارجي لاتتم للموقف أخلاقيته، وهذا يعني - أيضاً - ضرورة الوجود الإجتماعي ليكمل الفرد.

وبذلك تكون الثقافة العربية الأصيلة قد أضافت البعد الإجتماعي إلى حياة الأفراد، ليصبح الوجود الإنساني متكاملاً.

ولمّا كان تنظيم الفعل في مجتمع يحتاج إلى قانون يضع له الحدود، لما يجوز وما لايجوز للإنسان أن يفعله، من أهم نتاج الثقافة العربية. الفعل وديناميته، لا العلم المجرد في ثباته وسكونه، هو حجر الزاوية من البناء الإنساني من وجهة النظر العربية. وذلك انعكس في اللغة العربية وطرائق بنائها - حسب المؤلف - فهي تبدأ الجملة بالفعل لا بالفاعل.

فما يهمّ العرب هو قيم السلوك، بالدرجة الأولى، أما الغرب فيُعنون أولاً بأحكام العقل. والخير كله في أن يأخذ الغرب قيم العرب، وأن يأخذ العرب علوم الغرب. لقد تميّزت الثقافة العربية بالشعر، والشعر تعاطفٌ مع كائنات الدنيا، ومعايشة لها. فالطبيعة بغير أنسنتها لاتكاد تشغلنا.

أما الغرب فهم يحوكون - حتى الناس - إلى طبيعة (باستثناء الفلسفة الوجودية).

وأخيراً، يعيد المؤلف ما استنتجه سابقاً من أن العربي يختلف عن الغربي في أنه ينظر من زاوية تختلف عن تلك التي ينظر منها الغربي.

إن مواجهة مفكّري الغرب للطبيعة تنتهي بعلم، والمواجهة عند العرب هي مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم، ولابدّ لكلّ من الفريقين أن يأخذ من الآخر ماينقصه لتكتمل إنسانية الإنسان.

هكذا يحدّد زكي نجيب محمود في كتابه (تجديد الفكر العربي) أطر مواجهة الإنسان العربي للطبيعة، فهل تتّفق آراؤه حول العقل والأخلاق والفن في الفكر العربي مع واقع الحال، أم أن المفكر يبالغ في تطرّفه، هذا مانحاول الإجابة عليه خلال السطور الآتية.

١ - العقل:

جاء في المعجم الوسيط[١]: عَقَلَ - عَقْلاً: أدرك الأشياء على حقيقتها.

والعقل: مايقابل الغريزة التي لااختيار لها. وبه يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل، ومايكون به التفكير والاستدراك وتركيب التصورات والتصديقات.

وجاء في (المعجم الفلسفي)[٢]: هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها. وهو، بهذا المعنى المقارب لما جاء في (لسان العرب)، يبدو مرتكزاً على الجانب الأخلاقي - القيمي، من حيث أنه يميز في موضوعات المعرفة بين الحسن والقبيح، بين الخير والشر، من هنا تكون مهمة العقل عند العرب هي حمل الإنسان على الإتيان بالسلوك الحسن والامتناع عن الفعل القبيح، وهذا ماستكون له دلالته وأهميته في مسيرة الفكر العربي.

(١) - ص ٦١٦ - ٦١٧.
(٢) - جميل صليبا - مادة (عقل) ص ٨٤.

ومن جهة أخرى فإنّ ذلك لايعني أن العرب يتجهون نحو الأخلاق بعيداً عن العقل، لكنهم يؤسسّون المعرفة بناء على أخلاق العلم / العقل؛ أيضاً ذلك لايعني أن هناك فرقاً بين (مادة) العقل العربي، وبين (مادة) العقل الأوروبي إنه اختلاف بالاتجاه فقط حيث يؤسس العرب العلم على الأخلاق بينما يؤسس الغرب الأخلاق على العلم. وهذا راجع إلى محيط كل منهما: الجغرافي - الإجتماعي - الثقافي.

وإذا استشرنا (زكي نجيب محمود) في هذا الموضوع، نجده يطلق أحكامه على تكوين العقل العربي منتقداً، وكأن له تركيبة خاصة من الناحية البيولوجية، غير تلك التي لدى غيره من الأمم تركيبة (مفككة) قائمة على النزعة بعيداً عن العقل (الذي يميز) فهو يقول: لأننا ذوو طبائع لاتربط بين الأحداث وأسبابها الطبيعية[٣]. ذلك ما يستنتجه من استقراء بعض الواقع استقراء عابراً برؤيته أن جماهيرنا مفتونة بالغيب دون الشهادة، بالباطن دون الظاهر[٤]، من ذلك يستنتج أن جماهيرنا دراويش بالوراثة، فإذا عقَلَ بعضهم، كان ذلك قبساً دخيلاً على طبع أصيل[٥].

وهنا: نسأله: ماذا يعني منهج الأوائل (بالقياس على الشاهدة)؟ ألم يكن يعني أنهم يملكون عقلاً يستخدمونه بخصوصية لاعلاقة لها بالدخيل؟ . . إن الشواهد عند (الجاحظ) أنواع:

- القرآن والحديث الصحيح أولاً.
- العقل والعيان أو المشاهدة ثانياً.
- الشعر والأمثال والأخبار ثالثاً.

وعند الجاحظ أن الشاهد المعاين أصدق من الشاهد المنقول «وكل قول يكذّبه العيان فهو أفحش خطأ وأسخف مذهباً، وأدل على معاندة أو غفلة

(٣) - يُنظر - تجديد الفكر العربي - ص ٥٨ - ٧٠.
(٤) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي - ينظر ص ١٦٣.
(٥) - يُنظر: م.ن.

مفرطة»[٦] ويبقى العقل عنده أول الشواهد ومحل صحتها لأن «للأمور حكمين: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة»[٧] منها هو الجاحظ إذن، يأخذ بالباطن والظاهر معاً لا بأحدهما على حساب الآخر.

وإذا كان المؤلف يستثني أمثال الجاحظ من (جماهيرنا) فإن هذا يعني أنه يفصل بينهم وبين المثقفين الذين دعا قبل قليل إلى عدم التفريق بينهم وبين الآخرين[٨].

وإذا كان يعني الجميع: فله - على حد تعبيره - أن يستنتج مايشاء من تناقضات أنتجتها براهينه نفسها عن العقل العربي من خلال استقرائه المجزوء للواقع. أما مانراه في جوهر مايقصد إليه هو (استقالة العقل) عند بعض العرب، في بعض الأوقات. فإذا كان كذلك فهو حق.

ويرى المؤلف «ونحن قوم على الفطرة»[٩] وهذا يعني أننا مكتفون بالعيش على الغرائز دون أن نهذبها باستعمال العقل، ويستعين على ذلك بما ورد في (العقد الفريد) من التراث، من أن في الكائنات مالايصلح إلا بأمير يُؤَمَّر عليه... وتلك هي الناس والفأر والنحل والحشرات.. تأبى بفطرتها أن يكون الأمر حواراً بين أفرادها، وتريده أوامر ونواهي[١٠] فنحن مفطورون على الاستكانة للاستعباد ولانعدو أن نحشو رؤوسنا بما نأخذه عن أسلافنا دونما نظرة فاحصة منتقدة. من ذلك التراث الذي أهله على الفطرة.

يسرد المؤلف أسماء كتب كثيرة يعتبرها كلاماً مكروراً أو معاداً وشروحات لاتفيد ويقول «العلم عندنا تلقّن وتلقين»[١١] محاولاً أن يشدّنا

(٦) - الجاحظ - الحيوان - ٣/ ٣٦١.
(٧) - الجاحظ - م. ن - ١/ ٢٠٧.
(٨) - يُنظر بحثنا (المشكلة التراثية عند زكي نجيب محمود) مجلة النهج عدد (٣) ربيع ١٩٩٥، ص١٤٨ - ١٥٥.
(٩) - محمود - تجديد - ص ٤٧.
(١٠) - ينظر - م. ن ص ٤٨.
(١١) - م. ن، ص ٥٧.

معه إلى حفرة التعميم مرة أخرى مبرراً لذلك بأننا لم نزل على الفطرة، كأسلافنا، نمقت العقل ونتمنى أن تكون للقلب الغلبة والسيادة[١٢]، وكأننا نفتقد الدافع العقلي الذي يبدأ بالفضول، فيرى: عندنا ميل نحسّه في نفوسنا أن تكون قوانين الطبيعة لعبة في أيدي أهل القلوب الورعة[١٣]، وينسى أن ذلك ليس ميلاً بل هو جزء من واقع عاشه ويعيشه بعض المفكرين العرب، نتيجة ظروف تاريخية قسرية، فيكون من الأصوب القول بأنه كان من السهل أن نأخذ الأنظمة الديمقراطية في أوروبا لولا الصورة التي ورثناها عن السلف (صورة الأمير - الخليفة)[١٤] مع التنبيه بأنها صورة حفظناها عن السلف دون أن ندرك أن الأسلاف كانوا، في جوانب كثيرة من تراثنا، يقاومون الأمراء، فليست العبودية في صميم تفكيرنا، وفي طبعنا، وإنما هي تطبّع غلب الطبع مغالباً في ذلك المقولة الأرسطية.

(هذا مع التأكيد على خطأ عملية أن نأخذ الأنظمة الديمقراطية في أوروبا، كما هي، فهي لاتناسبنا بصورتها القائمة هناك).

وإذا أردنا التوقف عند استنتاجه «نحن على الفطرة في الفطرة لاحوار.. فنحن بلا حوار»[١٥]. لفهمنا أن العربي قريب من الحياة الحيوانية في اكتفائه بالعيش على الغرائز وهذا يستدعي إلى الذاكرة النظريات العرقيّة التي كانت ألمانيا الهتلرية أكبر مروج لها. كما يصوّر استنتاجه مثالاً حياً لما أدخله الاستعمار في عقولنا عنّا. لكننا لانعتقد بأن المؤلف يقع في مثل هذا الخطأ الاستنتاجي عن العقل الغربي، لذا فإننا نستعير طريقة (الفارابي) في توفيقه بين الحكيمين، فنقول: إن المؤلف لعلمه الواسع، وشدة حنكته، لايمكن أن يقع في مثل ذلك ولابد أنه أراد شيئاً آخر من حكمه ذاك، ولابد من تأويل كلامه ليُفهم. فيمكن أن نرى أنه أراد القول بأن العرب

(١٢) - م.ن، ص٥٨.
(١٣) - ينظر: م.ن - ن.ص.
(١٤) - ينظر: م.ن - ص ٧٤-٧٥.
(١٥) - محمود - تجديد - ص ٤٦ ومابعدها.

لايستخدمون عقولهم مكتفين بالعيش وفق الخاطر؛ إلاّ أننا ندرك أن كاتبنا يعرف أن العقل فطرة في الإنسان عموماً، تبرهنها جدلية الفكر واللغة[١٦]؛ فلا يبقى إلا أنه قصد في قوله (العيش على الفطرة) إحدى حالات الكسل التي عاناها المجتمع العربي في فترات انحطاطه الفكري. وهنا لايبقى لنا مأخذ على المؤلف إلا إطلاقه التعميم في حالاته القصوى، مما يبعد به عن الروح العلمية الموضوعية ويصل به إلى درجة التعنيف الأدبي لما آلت إليه حالة العرب.

إذن، والحالة هذه، فلابد أن نُفسِّر قوله: «وشاءت الفطرة أن يستمتع كل بما كتب له... أحد بأن يأمر والآخر بأن يطيع[١٧]». نفسّر ذلك، بأن الكسل الذي أدى إلى الانحطاط جعل المستعبد خانعاً حتى ظن أن ذلك في طبيعته وفطرته، وأنه من معدن الحديد أو النحاس - حسب تعبير أفلاطون في جمهوريته - ممّا أدى بالمستعبد أن يزداد صولة وجولة في الأمر والنهي ونسي نفسه حتى أعتقد بأن الله قد اختاره سلطاناً على رقاب العباد.

إن ذلك الالصاق للفكر العربي بفطرته التي لاترقى إلى مستوى العقل الباحث عن المعارف، ينقضه المؤلف نفسه بقوله «إننا لانقول إن بين الأمم فوارق بحكم الفطرة أو بحكم التكوين، لكنها فوارق تنشأ نتيجة لعوامل التاريخ»[١٨] فليس الوضع بحكم التكوين، لكن بحكم التعود والسير على نفس المنوال الذي شكلّته، وحاولت المحافظة عليه عوامل فاعلة في تاريخنا، والتعود على تلك الحال جعلنا نعتقد بالدونيّة، وهذا هو أحد الأسباب المهمة في (تبلبلنا) بين الواقع / الحقيقة، والوهم/ الظن، مما جعل المؤلف نفسه يمدح العقل العربي وصاحبه بعد أن جند له أقصى التعنيف «كان للعقل أعظم قيمة عند أسلافنا، فذلك ماينبغي أن يكون له بين المعاصرين»[١٩]. فكان

---

(١٦) - سنبدي رأينا مفصّلاً من خلال بحث (مسألة اللغة) الذي نوشك على إنجازه.
(١٧) - ينظر - محمود - تجديد - ص ٤٩.
(١٨) - محمود - تجديد - ص ٢٥٠.
(١٩) - م.ن - ص ٣٢٩.

أبرز مايميز العربي القديم، وقفته تجاه العالم من حوله وقفة عقلية[٢٠]. «ولقد تميزت الثقافة العربية القديمة - فيما أزعم - باختيارها لوسيلة العقل، برغم ماشهدته من متصوفة جاؤوا كرد الفعل الذي يحدث شيئاً من التوازن[*] أكثر مما جاؤوا ليكونوا هم اللسان المعبر عن وقفة العربي ونظرته»[٢١].

ومما يؤكد أن لكل شعب وسائل إدراك فمنهم من «يعول على استدلالات العقل القائمة على مقدمات مفروضة أو مشهودة - والعرب من هؤلاء فيما أزعم»[٢٢].

هذا بدليل منطلق (ابن خلدون) في دراسته للعقل العربي «إن ابن خلدون لم يكن يقيم أي نوع من التوازي أو التناظر بين المعقول والعلوم العقلية من جهة، وبين اللامعقول والعلوم النقلية من جهة أخرى، فالمعقول واللامعقول يوجدان معاً في العلوم العقلية والعلوم النقلية سواء بسواء»[٢٣] وهذه العلاقة التضامنية تنفي الثنائية التي سيقترحها المؤلف بعد قليل[٢٤].

فإن كنّا نوافق المؤلف أن الصراع القديم هو صراعنا الثقافي اليوم. . . صورة الموقف واحدة، فلا يمكن أن نوافقه أن هناك دروشة . . . يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى»[٢٥] فإن كان أهل الأمس، وكنّا اليوم، مقصّرين في بعض علوم عصرنا، فذلك لايعني أننا دراويش. إن رغبتنا في أن (نعرف) كافية وحدها لإسقاط تلك الصفة عنا. وإن كنّا نريد أن نأخذ من حضارة أتيح لغيرنا أن يقودها لايمكن أن يوصف بأنه عقل مستعار من ثقافة أخرى، فنحن

---

(٢٠) - م.ن - يُنظر: ص ٣٠٧

(*) - هنا يشبه المؤلف في رأيه تعادلية توفيق الحكيم.

(٢١) - محمود - م.س - ص ٣١٦.

(٢٢) - م.ن - ص ٣١٤.

(٢٣) - محمد عابد الجابري - نحن والتراث ص ٣٦٤.

(٢٤) - يُنظر الفصل السادس (الثنائية الباهتة) من كتابنا على هامش التجديد، وخاصة ص ١٣٦-١٦٢.

(٢٥) - زكي نجيب محمود - هموم المثقفين. مقالة بعنوان (طريق العقل في التراث الإسلامي) ص٨٤.

نأخذ (بعقولنا) مالم نعلمه بعد، ولانلبس (عقولهم) كما نفعل حين نبّدل (العقال) بـ(الطربوش) ثم بـ(القبعة).

وها نحن نرى المؤلف في مقال له يجد أن «بغير الجانب العقلي من ثقافة المسلمين، ماكانوا ليستطيعوا أن ينقلوا مانقلوه من فلسفة اليونان وعلومهم»(٢٦). ويوجد في المقالة أدلة على استخدام العرب لعقولهم.. حتى أن المؤلف يبالغ في وصف العقلية العلمية العربية وأساليبها في المعرفة، مما يوقعه في تناقض شديد مع فكره في كتابه الذي بين يدينا.

فلا موجب إذاً للتناقض بين رفض العقل المستعار، وبين الدعوة إلى (التأورب) بأن يعيش مشكلات العصر التي يطرحها، بالأساس، من يملكون زمام الحضارة اليوم، ويصبح من الاندفاع العاطفي إطلاق حكم مثل «إني لأقولها صريحة واضحة: إمّا أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإمّا أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لانملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين...»(٢٧) لأن في الإمكان أن نعيش الاثنين في (واحد) بحيث نعيش عصرنا بكل عنفوانه ونحن نحمل تاريخنا غير وجلين وهانحن نراه مرة أخرى يتحيز إلى العصر رافضاً عقلية التراث العربي، ربما دون أن يتنبه إلى أنه بذلك يضرب العقلية العربية أيضاً، فإنّ التفريق بين: ربّما لاءم السلف (مبدأ) أن يجتمع السيف والرأي في يد واحدة، لكن هذا الجمع لم يعد اليوم يلائم أحداً(٢٨). إن هذا التفريق غير مجد إن لم ندرك بأن ذلك المبدأ لم يكن يلائمهم، لكنه كان واقعهم الذي فُرِضَ عليهم فقبلوه حانقين؛ كما هو واقعنا اليوم، وليس مبدأنا، فهل يصيب أحفادنا إن قالوا بأن التفرقة والتشتت، وحالة الانحطاط هي من مبادئنا؟ لانظن أن المؤلف يخالفنا في نفي ذلك عنّا؛ ناهيك عن أن مثّل محنة القرآن الذي يورده الكاتب، كفيل بإقناعه معنا في أن العلماء وقفوا في وجه المأمون

(٢٦) – يُنظر: محمود – تجديد ص ١٦٥.
(٢٧) – محمود – م.ن – ص ١٨٩.
(٢٨) – يُنظر: م.ن – ص ٢٠٣.

مدلّلين بذلك على رفضهم لمبدأ أن يكون الحاكم هو صاحب الرأي بحيث يكون الأقوى هو الأصوب.

وبالنسبة إلى باقي الناس فإنهم لايذعنون عمليا لأحد مالم يتهيأ لهم الإحساس بأنهم لايطيعون إرادة بشرية أخرى، بل يطيعون إرادة أسمى من إرادتهم.. تمثّلت في الإله.

وهذا كان نتيجة الفهم الخاطىء لعمل الحاكم على أنه يمثّل السلطة الدينية (المعصومة)، هذا الفهم الذي كرّسته النخبة التي كانت قد سخّرت نفسها لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة، تماماً كما يفعل اليوم بعض المثقفين في حفاظهم على الوضع الراهن الذي يظنونه يمثّل مصالحهم.

فإن كنا لانملك أن نصنع ديمقراطية... وإذا كان القانون عندنا يُسَنُّ لمَن لايستطيع عصيانه[٢٩]، فذلك ليس بسبب فطرتنا وعقلنا العربي المتخلف، (هناك فرق بين أن نكون متخلفين، بمعنى أن عقلنا غير قادر على التجريد، وفي أن يكون في (حالة تخلف) بل لأن الكلمة عندنا لصاحب القوة الذي آل على نفسه كلَّ من تسلّم بلادنا ابتداءً من (الدخلاء) إلى العربية عن طريق الدين الإسلامي وانتهاءً بالاستعمار الغربي الذي لم تزل أفكاره التي زرعها في عقولنا عن (أصالة تخلفنا) تعمل فينا فعل السم الذي لم نشف مَن آثاره بعد.

فقد (تعوّدنا) ارتباط الفعل بإرادة صاحب النفوذ وهذا التعود مشروع لأننا نلاحظ أن من يحظى بالنفوذ - القوة لدينا يمكنه أن يخترق التسلسل السببي فعلاً، ويتصرف تبعاً للنزوات فكيف لنا إذن بعد قرون من التخلف والانحطاط، أن نبقى محتفظين بمقولة أن لكل شيء سبباً منطقياً متسلسلاً إن لم نقم بثورة ثقافية - علمية - فكرية - اجتماعية - سياسية... لنعيد تفكيرنا إلى خطه السياقي السليم.

وليس صادقاً، بالطريقة التي يوردها المؤلف قوله: إن المدار عند العربي هو للإرادة لا للفكر، وأنه ليس المهم أن تعقل، ولكن المهم هو أن تريد شريطة

(٢٩) - يُنظر: محمود - تجديد ص ٢٩٦.

أن تملك القوة التي تنفذ إرادتك[٣٠] ذلك لأن المدار عند العربي هو السلوك ضمن إطار أخلاقي، وهذا لا يكون بمعزل عن الفكر ولكن به، دون أن تكون المعرفة سوى وسيلة للفعل، لا غاية في ذاتها، وقد قرر المؤلف قبل قليل أن في تراثنا وقفات جليلة مع العقل[٣١]. فلماذا إذن هذه المراوحة.

وإذا سألنا المؤلف: ما المقصود بالإرادة هنا؟

نراه يجيب أن «الإرادة هي بحكم طبيعتها - رغبة وهوى»[٣٢] «والسيادة عندنا للرغبة والهوى»[٣٣]، لكننا إذا استشرنا (المعجم الفلسفي)[٣٤] تنفيذاً لتعليمات المؤلف بأن لانستخدم الكلمات استخداماً مطاطاً حتى لانقع في الزلل، حين نعود للمعجم نجد أن (الإرادة) جاءت بمعنى:

الإرادة موضوعة في اللغة لتعيين مافيه غرض،
وهي في الأصل طلب الشيء،
أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كفّ الشوق
وحصل المراد.
فالإرادة بهذا المعنى العام هي صورة الفاعلية
الشخصية. ومن الاصطلاحات المألوفة عند فلاسفة
القرن الثامن عشر، الإرادة العامة، وهي
صفة رجل يدرك، عند تجرده من الأهواء، مايستطيع
أن يطلبه من أبناء جنسه، ومايحق لأبناء جنسه
أن يطالبوه منه. والإرادة عند بعضهم هي الفاعلية
الدائمة المتّجهة إلى جهة معينة.

(٣٠) - يُنظر: محمود - تجديد ص ٢٩٧.
(٣١) - كتابنا (على هامش التجديد).
(٣٢) - يُنظر: محمود - م. س - ص ٢٩٧.
(٣٣) - م. ن.
(٣٤) - جميل صليبا - يُنظر - جزء أول مادة إرادة ص ٥٧-٦٣.

و (الهوى)(٣٥) هو جمع عناصر النفس، وتأليفها وتوحيدها وتوجيهها إلى هدف واحد، والهوى يغيّر نظام الميول الطبيعية، ويرتّب الأشياء ترتيباً جديداً.

وإذا نظرنا في (المعجم الوسيط)(٣٦) نجد: (رَغِبَ) فلان - رَغْباً ورَغْبة، ورُغْبة: حَرَصَ على الشيء وطمع فيه فالهوى عاطفة نمت على حساب غيرها من العواطف الأخرى، بحيث طفت إلى السطح وأصبحت محوراً لها، بمساعدة الرغبة التي يرفدها الخيال حتى تتضخم أكثر من حجمها الطبيعي، فتطمع في امتلاك موضوعها، فالهوى لايمكن أن ينمو إلاّ بانحراف العقل عن مساره المعتدل، بحيث يصبح حامل الهوى مُصادَراً من قبَل مايحمله، وبالتالي يفقد الحرية التي بها يتم الاختيار.

أما الإرادة فهي إدراك أكثر منها عاطفة، يعرّفها (ابن رشد) بأنها «قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء»(٣٧) وهذا يعني أنها تتضمن التفكير الذي يناقش الغاية، والحرية التي بها يتم ترجيح المطلوب، مما يجعل الإرادة بعيدة في معناها كل البعد عن الرغبة والهوى حيث لافكر يرجّح ويناقش ولاحرية تختار.

ويمكن أن نختصر ذلك بجملة واحدة: إن الهوى يختار لنا بينما الإرادة نختار بها، فأن (أريد) يختلف كل الاختلاف عن (أهوى). فالأول فعل فاعل والثاني فعل منفعل. وكثيراً مانريد مالا نهواه لأننا نجد فيه، بعد روية، خيراً لنا، وقد نهوى مالانريد أن نهواه، بل لنتأمل مدى الصعوبة التي نتحملها حين (نريد) أن نتخلص من الهوى الذي يقيّدنا، ويكفينا هنا أن نذكر هوى (مجنون ليلى) الذي يحاول دفع هواه ولايستطيع:

أريد لأنسى ذكرها فكأنّما ... تمثّل لي ليلى بكل سبيل

(٣٥) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي - جزء ٢ يُنظر ص ٥٢٨ - ٥٢٩.
(٣٦) - الجزء الأول - ٣٥٦.
(٣٧) - عن كتاب (مشكلة العمل) تيسير شيخ الأرض، ص ٧٢.

ولا يسعنا إلاّ أن ندهش بعد كل تلك المقدمات من تحول موقف المؤلف حيث قال «حد (العقل) هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب»[٣٨] ثم يضيف «بهذا التعريف الذي يحدّد (العقل) قلنا إنّ العربي قد تميز به كلما تأمل أو نظر»[٣٩]. نراه يزيد تأكيده على ذلك بقوله « إن وقفة العربي من الأمور طابعها العقل، ولو لم يسبقها أرسطو بمنطق يسدّد خطاها لكان حتماً على العرب أنفسهم أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى»[٤٠] فالعربي ليس ناقلاً فقط، وليس ابن رغبة وهوى، وإنما يتميز بوقفته العقلية بعيداً عن الهوى.

ونرى المؤلف من جهة أخرى يؤكد مع الرازي: فلئن كان الإنسان مدركاً للأمور إدراكاً صحيحاً فهو بقمعه لهواه صاحب (إرادة)[٤١]. وهنا تزيد الدهشة تجاه آرائه فهل الإرادة هوى أم قمع هوى؟

ويضيف زكي نجيب محمود مع الرازي أن ماسوف يقاومه الإنسان بإرادته تلك، إنّما هو طبع مغروز في جبلته فانظر كم هو عسير على الكائن أن يسير ضد طبيعته. يقول المؤلف[٤٢] فالإرادة تعني هنا أنها فعل يقاوم الطبع وبالتالي فهي إيجابية ولاتحوي معنى سلبياً كما كان يعدّهاقبل قليل بصفتها ملازمة للفكر العربي.

ومايثبت زلله هنا تأكيده أن الفطرة سيئة بالطبع وعلينا محاربتها، فيأخذ بذلك منحى (نيتشه) و (شوبنهور) وكأنما هدف الرسالات السماوية محاربة الطبيعة الإنسانية فلِمَ غرسها الله في الإنسان إذن؟ هل لبيقى مثل (سيزيف) لايفتأ يصعد بالصخرة إلى أعلى الجبل حتى تسقط ثانية فيعود لرفعها. وهكذا إلى الأبد. فهل عوقب قبل أن يبدأ العمل... أم يُعَاقَب بجريرة غيره؟ ثم

(٣٨) - محمود - تجديد ص ٣١١.
(٣٩) - م.ن، ص ٣١٢.
(٤٠) - محمود - تجديد، ص ٣١٣.
(٤١) - م.ن يُنظر: ص ٢٥٠.
(٤٢) - يُنظر: م.ن - ص.ن.

أليس من الفطرة أيضاً ذلك العقل الذي زرعه الله في الإنسان، وجعل من الضروري استعماله فيما ينفع؟

وهذا مايؤكده المؤلف نفسه حين نراه يسوق قولاً (للجاحظ) يناقض فكرته عن سوء الفطرة «اعلم أنّ الله جلّ ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وبغض ماكان بخلاف ذلك، هذا فيهم طبع مركّب، وجبلّة مفطورة[٤٣]، ومما يؤكد تردد المؤلف بين النقيضين في استعماله لمعنى (الإرادة) إيراده قولاً لابن مسكويه «إن مايختصّ به الإنسان من حيث هو إنسان، وبه تتم إنسانيته وفضائله هو الأمور الإرادية»[٤٤] حيث يتبع العلم عمل يبرر وجوده.

ثم يتحدث عن نقائض نفسية أخرى يطرحها (الرازي) منها العُجْب... الحسد... الغضب... الكذب... البخل[٤٥]... ومن الواضح أن هذه ليست طبائع فطرية، ولكنها نقائص، كما يعدّها الرازي نفسه، فكيف يفهمها صاحب الكتاب على أنها فطرية وعلينا مقاومتها؟ ولاندري لماذا ساق كل تلك الأقوال للرازي وهي بعيدة عن موضوعه الرئيسي أو على الأقل، لم يربطها ربطاً محكماً بما يريد قوله من خلالها.

مما سبق يتضح أن العرب ليسوا هوجائيين يعتمدون على خطرات الهوى والهيجان، وهذا يظهر من قوله: لايعتمد العرب على تجربة الحواس، ولا الحدس... بل على استدلالات العقل القائمة على مقدمات مفروضة أو مشهودة[٤٦] وهذا يؤكد النظرة الموضوعية للمفكرين العرب القدماء، العرب الذين اختاروا العقل وسيلة في تفكيرهم[٤٧]. ذلك العقل الذي «لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»[٤٨].

---

(٤٣) - م.ن - ص ٣٥٧.
(٤٤) - محمود - تجديد - ص ٣٤٥.
(٤٥) - يُنظر: م.ن - ص ٣٥٢ ومابعدها.
(٤٦) - يُنظر: م.ن - ص ٣١٤
(٤٧) - يُنظر: م.ن - ص ٣١٦.
(٤٨) - م.ن - ص ٣٤٩.

٢ - الأخلاق:

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن الأخلاق عند العرب بصفتها إحدى الدلالات على طريقة التفكير العربية، نجده يقول «قوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة»[٤٩]، وإذا كان قوام الأخلاق الواجب فهل يعني هذا بالضرورة أن يكون «الفعل في ناحية والقول في ناحية أخرى»[٥٠]، وهل إذا كنا فعلاً نعيش على الفطرة من دون العقل كما يدّعي هل يمكننا القيام بالأفعال الأخلاقية لمجرد أنها واجب، أم أنه من المفروض أن يتأسّس على ذلك أننا لانقوم بأي فعل أخلاقي لأن الفائدة والمنفعة الآنية والسريعة هدفنا من غير اعتبار لتحكيم العقل؟ وإذا كان الوجدان أو الضمير قوام الأخلاق، والوجدان حالة ضعف يرفضها المؤلف ويلصقها بالفكر العربي القديم، كان من الطبيعي أن يرى ضرورة تحويل الأخلاق . . . لسعادتنا[٥١]، إلاّ أنه لايحدّد لنا ما الذي يعنيه (بالسعادة) على وجه الدقة حتى لانقع بأسلوب التفكير (الميكيافللي).

ثم أليست الفطرة شيئاً . ونحن نعيش على الفطرة . . . وتحويل الأخلاق إلى واجب أمر يحتاج إلى مستوى عال من التجريد والتجرد والارتفاع بالمستوى النظري - السلوكي للوصول إلى ذلك المبدأ (الكانطي) للأخلاق؟ فكيف نقتات - وحالتنا تلك - على الأخلاق؟

إن الأخلاق تنتفي حين يكون القصد من ورائها ذلك المعنى الساذج للسعادة، فليس من الأخلاق في شيء أن (أعطي) من أجل أن (آخذ) ولكن الأخلاق هي أن (أعطي) لأن العطاء مثلاً، واجب فرضته على نفسي من حيث أنه (خير) وأنا (أسعد) بمنح هذا (الخير) سواء أكانت سعادتي هنا في الدنيا أم في الآخرة؛ والواجب عند العرب يختلف عما هو عليه عند (كانط)

---

(٤٩) - محمود - تجديد - ص ٢٩٧.
(٥٠) - م . ن - ص ٢٩٨.
(٥١) - يُنظر: م . ن - ص ٢٩٧.

فعند هذا الأخير (عليك . . . إذن تستطيع) أمّا عند العرب (أنت تقدر إذن عليك) . . .

لكننا نجد المؤلف في نهاية الأمر يُميّع القضية حين يقول «فالفعل عندنا يعد فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه، أهي ضارة بصاحب الفعل أم نافعة له، وبعبارة أخرى فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب، لا على أساس الفائدة»(٥٢) فأن نفعل دون أن تعود علينا نتيجة عملنا بالمنفعة، فهذا أخلاقي مادام هدفه الخير أما أن نفعل وتكون نتيجة الفعل ضارة لنا، فهذا لايمكن أن يكون. فأن نحسبها ضارة، ربما، أما أن تكون ضارة فعلاً فهذا تحريض، غير مباشر من المؤلف، على تجنّب فعل الخير خشية الضرر، ضرب لمعنى المثل العربي القائل (افعل الخير وارمه في البحر) ليبرز القول المحذر (اتق شر من أحسنت إليه)، دون الانتباه إلى قول الشاعر العربي (الحطيئة):

من يفعل الخير لايعدم جوازيه
لايذهب العرف بين الله والناس

فأن نقيم الأخلاق على أساس (الخير / الواجب) الذي لانعي حقيقة جزئياته (الآن) خير من أن نقيمها على أساس الفائدة العائدة الآنية التي قد تكون ضارة لنا من دون أن ندرك ذلك (الآن).

إن الواجب، عند العرب، لايعني الإلزام القسري الخارجي بل يعني الالتزام المسؤول الواعي لحريته في اختيار الفعل.

وإذا كان القول في ناحية والفعل في ناحية أخرى(٥٣) فإن ذلك ليس بسبب الأخلاق - الواجب، بل بسبب عدم اهتمامنا بفهم الغاية الأخلاقية، أحياناً.

وقد حاول الاسلاف دفع فهم الأخلاق إلى درجاته القصوى وهاهو الكاتب يعترف: أضافت الثقافة العربية تنظيماً لأخلاقية الفعل . . . بعد أن

(٥٢) - محمود - تجديد ص ٢٧٧.
(٥٣) - يُنظر: م.ن - ص ٢٩٨.

كانت الأخلاقية مقصورة على النية والضمير(٥٤) وهذا يعني أن العرب أضافوا (الفعل) إلى (القول - النية - الضمير)(٥٥) فقرنوا الفعل بالقول ولم يفصلوا بينهما. ومايراه المؤلف من أمر الفصل بين القول والفعل فهو إما حادث في النفوس المريضة، أو هو وارد بمعنى آخر، وفي مجال غير المجال الأخلاقي، هو مجال السلطة / القوة/ الحاكم التي أجبرت الناس على الظاهر / الباطن/ التقية/ .

ومما يؤكد اهتمام العرب في الفعل، قوله «الفعل وديناميته لا العلم المجرد في ثباته وسكونه، هو حجر الزاوية من البناء الإنساني من وجهة النظر العربية»(٥٦). فهنا يبدو جلياً التناقض مع قوله إنّ العرب ليسوا أهل فعل؛ فهـا هو يراهم، هنا، لايريدون العلم لمجرد الفضول أو حب الاستطلاع، بل هم يريدونه لينتفعوا به (مع إطلاق الكلمة). ونراه من جهة أخرى، يدلل على أن العرب يقرنون القول بالفعل، في الاتجاه إلى لغتهم، بل ويقدمون الفعل على كل من القول وقائله، الفعل وفاعله «وأحسب أن ذلك قد انعكس في اللغة العربية وطرائق بنائها، فهي تبدأ الجملة (بالفعل)»(٥٧) وباعتبار أن العربية تقدم الفعل على الفاعل فهذا يعني أن (الفعل) لديها أهم ممن يقوم به ومايكون بخلاف ذلك فهو عارض. وقد رأيناه في موضع آخر يقول إن العرب يسألون عمن قام بالفعل قبل أن يسألوا كيف تم الفعل «إن الحدث في حياتنا يحدث فنسأل: من أحدثه؟ قبل أن نسأل كيف حدث؟»(٥٨) ذلك مما يدل على القراءة غير المستنيرة للفكر العربي كما يطرحه التراث.

٣ - الفن:

وحين يتجه إلى الفن العربي محاولاً التدليل على وجهة نظره

(٥٤) - يُنظر: م.ن - ص ٣٨٠.
(٥٥) - يُنظر: م.ن - ص ٣٨١.
(٥٦) - م.ن - ص ٣٨٢.
(٥٧) - م.ن - ص ٣٨٢.
(٥٨) - م.ن - ص ٢٩٧.

(الخطابية) التي تحاول تقريع العرب على استكانتهم بانفعالية الشاعر المحرّض، التي أبعد ماتكون عن نظرة الفيلسوف - المفكر الواعي، الذي يعطي للأمور أبعادها.

حين يتجه إلى الفن نراه يقول: جاءت حياتنا الفنية انعكاساً لهذه(*) النظرة الشاملة التي تُعلي من شأن الخارج على حساب الداخل(٥٩)، أي إن الأولوية بحياتنا الفنية لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون، مستدلاً على ذلك بانتقاء الألفاظ وأوزان التفعيلات والإهتمام بالخطوط والمظهر والرسوم الزخرفية بعيداً عن المضمون - الحقيقة(٦٠)، فالعربي القديم يستعيض عن (الأشياء) بألفاظ - لذلك جاءت حياته في (لغته) أكثر مما جاءت في أشياء بيئية(٦١)، ورداً على ذلك يرى المؤلف أننا نريد الاحتفاظ بالحس الجماعي للغة، وإضافة حس يجاوز اللغة إلى دنيا الطبيعة والحوادث(٦٢) وإذن فلابد للثقافة العربية المعاصرة (وهنا يبلغ حدود الانفعال) أن تضيف إلى اللغة الجميلة لغة (قبيحة) ليسرع الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الوقائع(٦٣)، فالعربي كما يراه المؤلف، لم يكن ينظر إلى الأشياء على أنها مجسدة لقوانين لذلك تحل فكرة المصادفة المفاجئة محل القانون الدائم لأنه في فكر العرب - لارابط بين الأشياء(٦٤) لكننا نقف لحظة هنا لنرى ماقاله من أن العرب حاولوا أن يلتمسوا العلة المفسّرة. إنه إيغال منهم في طلب العلة المعقولة حيثما صادفتهم ظاهرة، اجتماعية كانت أو طبيعية(٦٥) ويقول في موضع آخر عن

(*) - سترى تفصيل الحديث عن النظرة تلك، خلال مناقشة الفلسفة الثنائية المقترحة - الفصل السادس، من كتابنا (على هامش التجديد).

(٥٩) - يُنظر: محمود - م.س - ص ٢٩٨.

(٦٠) - يُنظر: م.ن - ص ٢٩٩.

(٦١) - يُنظر: م.ن، ص ٢٤٧.

(٦٢) - يُنظر: م.ن، ص ٢٥١.

(٦٣) - يُنظر: م.ن، ص ٢٥١.

(٦٤) - يُنظر: م.ن - ص ٢٤٩.

(٦٥) - يُنظر: م.ن - ٣٢٣.

العربي «ما (فهم) بشيء إلاّ ردّه إلى أصله ومبدئه الذي يفسّره فوقف من العالم، ومن حياته وقفة بصيرة واعية، وهكذا ينبغي أن تكون وقفة العربي المعاصر»[٦٦] فيصل إلى نقطة المعالجة مع التراث الذي ينبغي علينا أن نصل به طريقنا لنحافظ على السمات الأصلية التي تميّزنا من دون أن نُنسخ.

المصادر والمراجع

- أنيس، إبراهيم. وآخرون. المعجم الوسيط. القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٣، جزءان؛ ١٠٦٧ص.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. الحيوان. تح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٧، سبعة أجزاء.
- شيخ الأرض، تيسير. مشكلة العمل. دمشق، وزارة التربية، مطبعة الانشاء، ط ١٩٦٩؛ ٢٤٨ص.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت. دار الكتاب، ط١، ١٩٧٣، جزءان.
- طحّان، محمد جمال. على هامش التجديد. (من الكلامولوجيا إلى التكنولوجيا). بيروت، دار سراج، ط١، ١٩٩٤؛ ٢٣٦ص.
- محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي. بيروت / القاهرة، دار الشروق، ط٥، ١٩٧٨؛ ٣٨٨ص.
- هموم المثقفين - بيروت / القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٨١.

(٦٦) - م.ن - ص ٣١٢-٣١٣.

اشكالية الانسان العربي بين مفهوم النخبة ومفهوم الجيل العربي الجديد

د. عز الدين دياب

توطئة:

بين آونة وأخرى يعاود أهل الاختصاص من المفكرين العرب طرح قضايا الانسان العربي ومعالجتها من منطلقات نظرية مختلفة، ومن مرجعيات عقائدية وثقافية متباينة. غير أنها تجمع في النهاية على أن الانسان العربي المعاصر يعاني من أزمة فكرية وسياسية لها

* د. عز الدين دياب: باحث من القطر المصري، دكتوراه دولة في علم الاجتماع، مدرس سابق في كلية الآداب بجامعة دمشق.

أسبابها القريبة والبعيدة. وتمت كلها إلى صميم تعامل العقل العربي مع القضايا الفكرية والاجتماعية والثقافية التي يحفل بها البناء الاجتماعي العربي، وكذلك النظرة إلى الكون والحياة التي تعرف وتنعت بها الشخصية العربية في إطار تنوعاتها الوطنية.

ونحسب أن جل هذه الدراسات، سواء تلك التي تأتي في سياق الخطاب الفكري والعقائدي. أو التي تُعَدّ ثمرة للبحث الميداني، تختلف في اجماعها على تحديد الأولويات في تشخيص الأزمة. ولذلك تختلف التسميات والعناوين التي تدرس وتحلل تحتها تلك القضايا. كما تتباين مقدماتها.

بناء الاشكالية:

تود دراستنا المشاركة في الحوار الجاري حول «أزمة» الانسان العربي، وخاصة شرائحه وفئاته الواعية والمثقفة المحسوبة على الوحدة العربية بكل ماتمثله من هموم وهواجس تخص المستقبل العربي من خلال بناء اشكالية تدَّعي أنها الخطوة الاجرائية الأساس في محاولة فهم الانسان العربي وقضاياه المعاصرة. كما تدعي أنها المدخل إلى اجراء المفاضلة النقدية بين العناوين والأسماء التي تدرس تحتها تلك القضايا، وفي مقدمتها مفهوم النخبة العربية، والكتلة التاريخية والجيل العربي الجديد.

لذلك كله تحاول الدراسة بناء الاشكالية من خلال فرضية تتركب من عدة أوصال مفادها جميعاً أن الانسان العربي تعرض في العصر الحديث لعدوان ظالم من الغرب تمثل في احتلال وطنه عسكرياً ونهب ثرواته. وتم تكبيله بخليط ثقافي أعد له في المخابر والمعاهد النفسية الاجتماعية الغربية لمنعه من ممارسة دوره الحضاري الذي خصه به الاسلام، والحيلولة بينه وبين رسالته الانسانية.

وترى الفرضية أن العدوان الغربي كان له آثاره المباشرة وغير المباشرة على محاولات الانسان العربى النهوض بأمته، عبر توحيدها السياسى.

ولذلك كثرت همومه وهواجسه الوطنية والقومية. وكانت شغله الشاغل في عقدة الاربعينات والخمسينات والستينات من هذا القرن. وعلى رأسها التصدي النشط للاستيطان الصهيوني، والقضاء على الاستغلال الاجتماعي، والعمل على ضرب التجزئة القومية واجتثاث التخلف بكل أبعاده وميادينه ومواقعه.

كما ترى الفرضية أن هموم الانسان العربي وهواجسه أخذت حيزها الذي تستحقه في فكر وبرامج الأحزاب العربية بداية من مطلع هذا القرن. وتفيد الفرضية أن هذه الأحزاب راهنت على دور الاستقلال الوطني في مشروع الوحدة العربية، معتمدة على تنظيمها القومي بوصفه أداتها إلى الوحدة. وقد استندت الفرضية بذلك على ماجاء في فكر وبرامج وبيانات الأحزاب القومية.

وتقر الفرضية أن مسألة الاختلاف في الطريق إلى الوحدة العربية، في فكر الأحزاب العربية لايعود إلى مسألة التنوع الوطني، رغم مافيه من حلاوة وإغناء لفكرة الوحدة، وإنما إلى طبيعة التجزئة التي كرّسها الاستعمار بالحدود السياسية. حيث ساهمت في إيجاد الدولة القطرية التي أخذت تحترس داخل مأأسمته «السيادة» الوطنية، معتمدة على أحزابها التي تبرر دعاويها.

وتقرر الدراسة وهي تستكمل بناء الاشكالية عدم الخوض المفصل في غمار الفروض على النحو الذي يفعله العلم الاجتماعي، مكتفية بطرح حالتها الفرضية في الحدود التي رسمتها منذ قليل، تاركة للخيال الاجتماعي عند القارئ الفرصة لبناء المشاهد التي تتضمنها تلك الحالة على النحو الذي يريد، معلنة في الوقت نفسه أن الحالة الفرضية ليست من طبيعة اجرائية تقريرية فحسب، وإنما هي من طبيعة نظرية احتمالية بالضرورة. لذلك فهي تركيبية البنيان، تتألف من عدد غير قليل من العناصر والسمات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي يحفل بها البناء الاجتماعي في مستوييه: الوطني والقومي.

ويبدو للدراسة أن بناء الاشكالية هو جهد نظري واجرائي في آن معاً ويتسع لعدد من الأطروحات التي يمكن توصيفها واختصارها بالآتي :

* يمر الوطن العربي بمرحلة تاريخية سياسية تتطلب منه الكفاح على عدة مستويات تبدأ باستكمال التحرر السياسي، وتمر بالتحرر الاجتماعي بكل أبعاده ومتطلباته الوطنية والقومية وتنتهي بالتوحيد القومي.

* إن طابع التحديات التي يتعرض لها الوطن العربي تلزمه بتأسيس الأحزاب والحركات القادرة على طرح خطة عمل وطنية قومية قادرة على تغيير العلاقة القائمة بين محاور المفاعل الحضاري : الانسان، التراب، الزمن على حد تعبير مالك بن نبي - واستبدالها بعلاقات أكثر وطنية وعروبة وتقدماً وعدلاً اجتماعياً. ثم أكثر تفاؤلاً بمستقبل الشعب العربي وبدوره الحضاري. هذا الدور الذي قامت على كاهله التجربة التاريخية الاجتماعية العربية بوصفه مبرر وجود واستمرار الأمة العربية، وإعادة اللحمة بين العروبة والاسلام.

فالحضارة العربية حضارة انسانية لأن ثقافتها تركيبية تجمع وتوحد بين عناصر ثقافية مختلفة المنبت والمصدر. تغتني به وتتجدد وتزيد من قدرتها على توحيد هذه الروافد، والخروج الاستراتيجي بفلسفتها باتجاهات جديدة، وأفكار خلاقة ومهارات مبدعة. وتوثب حضاري له عمقه التاريخي.

- تلازب وتداخل الكفاح الوطني والقومي داخل مساراته وأبعاده البنائية - نسبة إلى البناء الاجتماعي - الأمر الذي يستدعي دائماً وأبداً الوحدة التاريخية، الحضارية بين كافة أبناء المجتمع العربي وفصائله السياسية. كما عزز قيام جبهة وطنية - قومية في أكثر من مرحلة قادرة على تلبية المطالب النضالية ضد التحديات الداخلية والخارجية. غير أنها في الوقت ذاته مهيأة للانقسام والانشطار، وتفتقر إلى الاستمرار الاستراتيجي.

يفيد الفحص الاجتماعي - السياسي الدقيق للبنى الاجتماعية العربية في مستوييها الوطني والقومي أنها لازالت كيانات سياسية، ولم تأخذ

طبيعتها البنائية الاجتماعية. أي بتعبير آخر لم تتحول إلى مجتمعات اندماجية تضامنية تتوفر فيها العناصر والعوامل التقليدية ـ الكلاسيكية ـ التي تتكون منها المجتمعات المدنية عادة. وخاصة ذوبان المجموعات المحلية والجاليات المغلقة في وحدة اجتماعية، وتحولها إلى مجتمع سياسي بكل مافي هذه الكلمة من معاني، وماتحتويه من شروط.. كما أنها لم تتخط مرحلة الشعارات إلى مرحلة تحقيق النموذج الواقعي الذي يستوعب تلك الشعارات ويجسدها فيه. وبشكل أعم لم تتمكن من مواكبة حسن اكتشافها لأهداف الأمة العربية في الوحدة والتحرر والعدل الاجتماعي مع تنفيذ هذا الاكتشاف على أرض الواقع.

مسألة المفاهيم:

تستكمل الدراسة البناء الاشكالي بصياغة مجموعة من المفاهيم. وهي في إجرائها هذا تعتمد، كما يفيدنا العلم الاجتماعي، على الحالة الفرضية التي طرحتها منذ قليل. ومن المعلوم أن لكل حالة فرضية جوهرها الثنائي: الخاص والعام. وفي داخل هذا الجوهر تتوفر الفرص لاستنباط واستخلاص مجموعة من المفاهيم والاطروحات التي تساعد الباحث في استيعاب الظاهرة الاجتماعية ـ السياسية التي توضع موضع الدراسة والتحليل.

وحسبنا في الحالة الفرضية السابقة أن مسألة المفاهيم أخذت حيزها بداخلها بوصفها هاجس الدراسة الأول لأنها تمت لعنوانها وموضوعها الاشكالي بصلات كثيرة. حيث أنه يتمثل على وجه الدقة في الدعوة إلى الانتقال من مفهوم «النخبة» إلى مفهوم الجيل العربي الجديد».

وحينما قررت الدراسة المضي في هذا الاتجاه كان نظرها موجهاً إلى قضية في غاية الأهمية ـ وهي ان إعادة النظر في مسألة المفاهيم على النحو الذي يريده عنوانها. أي التحول من النخبة العربية إلى الجيل العربي الجديد يقصد به على الدوام تغيير العلاقة بين الانسان العربي وترابه وزمنه، بحيث

يتواكب التغيير مع أهدافه وطموحاته، والمتمثلة أولاً وأخيراً في تحرره السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وتوحده القومي. وفي ممارسة دوره الحضاري الذي كان سبباً في استعداء الغرب ضده. أي في إيجاد صفة التلازب بين الشعار والنموذج التطبيقي له، وبين الاختيار وتنفيذه. وبين الطموح والفترة التاريخية.

وتلاحظ الدراسة من واقع استنادها إلى العلم الاجتماعي أن هاجس التغيير يضيف ثقلاً اشكالياً - إذا جاز هذا التعبير - على اشكالية التساؤل الذي بدأت به لأنها تريد أن تعرف من خلاله مستوى شرعية دعواها إلى الانتقال من مفهوم النخبة إلى مفهوم الجيل العربي الجديد، اعتماداً على يقينها أن الجيل العربي الجديد الأقدر على إحداث التغيير ومن ثم قيادته داخل البناء الاجتماعي العربي.

وحينما توطد الدراسة البناء الاشكالي على هذه الشاكلة فإنها تعني عدة قضايا في مقدمتها تعدد الأدوار المترتبة على الانسان العربي، التي يقررها ويفرزها الصراع الحضاري الذي تخوضه الأمة العربية على الجبهتين: الداخلية والخارجية. ثم تميز وتعزز المشروع الحضاري العربي الذي وضع في حساباته أن بناء الانسان العربي الجديد على أسس ومرتكزات قومية يمثل كلمة السر وشرط الشروط في تغيير العلاقة بين الإنسان وترابه وزمنه. التغيير الخلاق الذي يرتقي إلى مستوى أهداف الأمة العربية: في التحرر السياسي والاجتماعي والوحدة.

على هذا الأساس لاغيره نلاحظ أن الأدب السياسي العربي شحن بالمفاهيم السجالية الخلافية التي تزعم أنها الأقدر على استيعاب اشكالية الانسان العربي مثل: الطليعة، النخبة، الكتلة التاريخية، القدوة، الانسان العضوي، الجيل العربي الجديد، إلخ، وإلى جانبها كثرت وجهات النظر والتنظيرات التي تدعي أنها الأكثر قدرة وموضوعية على تفسير هذه الاشكالية وحدها بما يتفق ويتجانس ويتواكب أيضاً مع هموم آمال وآلام

وطموحات الانسان العربي وهو يخوض معركة المصير العربي على ضوء التحديات التي تحيق بالوطن العربي، وفي مقدمته الاختراق الخارجي. ويبدو أن معركة المفاهيم هذه لازالت قائمة بين الاتجاهات الفكرية العربية، وإن كانت في نهاية المطاف قد تخندقت أو تمترست داخل عالم المفاهيم الثلاثة التالية: الكتلة التاريخية. الجيل العربي الجديد. النخبة العربية. وقبل أن تمضي الدراسة في إعلان اختيارها المنهجي بشكله النهائي، فإنها تسعى إلى قيادة الاشكالية نحو الاتجاه الذي يمثله عنوانها، بعد أن قررت على عاتقها تنحية مفهوم الكتلة التاريخية جانباً، والدخول مباشرة في إجراء المفاضلة بين مفهوم «النخبة» ومفهوم «الجيل العربي الجديد». وذلك بناء على الاعتبارات التالية:

- تستريح في اختيارها على القانون الحضاري الذي ينظم العلاقة بين الانسان وترابه وزمنه في سياق اللحظة الخصوصية وما لها من وقع وتأثير على شخصية المجتمع الاجتماعية، وسحنته الحضارية ثم على نحلته في المعاش وطريقته في المعاشرة الاجتماعية والسياسية لاباعتبارها أي الخصوصية، نهاية المطاف في حياة المجتمع وتكوينه وحركته التاريخية، وإنما من خلال احتسابها لحظة من اللحظات العالمية التي تشكل البعد الزمني الثاني في مسيرة المجتمع العربي وتجربته الاجتماعية. وبهذا المعنى تصبح الخصوصية مصدراً للقول في تكون الأمم وتميزها وتنوعها في آن معاً والمفتاح الشرعي للمنهجية في تسمية الأمم بأسمائها والقول بالأمة العربية والأمة الصينية والأمة الفرنسية. إلخ

- تصر على أن يكون للمفهوم قدرة استيعابية بنائية بحيث يحتوي أو يضم في داخله الفئات والشرائح والطبقات الاجتماعية المعنية بمعركة المصير العربي، دون تغييب أو استثناء لهذه الشريحة أو ذاك الجيل. فالتنحية عندها اطروحة تأمرية مرفوضة جملة وتفصيلاً في الرؤية الاستراتيجية للمشروع الحضاري العربي. وهي أي الدراسة إذ تقبل مبدأ التنحية بكل تحفظ وتشدد

فإنها تضع باعتبارها أن التنحية لاتتجاوز أصابع اليد من الأفراد الذين يتنكرون لأمتهم ويحسبون أنفسهم خارج عروبتهم ووعيهم التاريخي. وفي فعلتها هذه تستند إلى شرعية قومية تتلخص في أن معركة النهضة العربية تتطلب جهد كل القوى والشرائح والأجيال القادرة والمؤهلة على الاسهام في معركة المصير العربي لأن الحضارة العربية توحيدية في تكوينها وتوجهها. وعلى هذا الأساس ترفض الاقصاء الطبقي القائم على موقع الناس في عمل الانتاج. كما ترفض التنحية على أساس انتساب الناس الجهوي أو المذهبي. ولاتلغي دور أي جيل من الأجيال، بل تسعى إلى وضع الأجيال أمام مسؤولياتهم التاريخية.

- تضبط الاختيارات مجموعة من المنطلقات النظرية والنواظم الفكرية التي تنتمي إلى الفكر القومي وعقيدته العربية بوصفها تمثل القواسم المشتركة بين أبناء الأمة العربية.

وتخلص الدراسة من التحليل المنضبط الذي قامت به حتى هذه اللحظة لقضية المفاهيم إلى استبعاد عدة مشاهد مستقبلية، ورؤية استراتيجية تتجلى بشكل واضح بعد قليل، بأن اشكالية الانسان العربي تطرح نفسها بوصفها ظاهرة اجتماعية حضارية وسياسية لها سياقها التاريخي، وإطارها الفكري. ولها أيضاً محدداتها الثقافية الاجتماعية. وانها موزونة بعدد من المرجعيات الموضوعية والذاتية الماثلة في جوهر الحياة العربية. مالكة لبرهانها الذي يؤكد أنها تخطت مرحلة ومنطق الآمال والتمنيات.

ويفيد التحليل أن اشكالية الانسان العربي عندما تُطرح وتحتسب من قبله على أنها ظاهرة بنائية فإنه يريد أن يوقظها في وعي الإنسان العربي حتى تأخذ حيزها وحجمها فيه، حيث لازال وعيه من هذا الجانب يمثل الحلقة الضعيفة في اختياراته وممارساته. كما تطمح الدراسة أن تضع دوره المستقبلي بشكل يتناسب مع طابع التحديات التي تتعرض لها العروبة. فالدور المطلوب من الانسان العربي لازال تحت وقف التنفيذ لأسباب كثيرة

لامجال لذكرها. لذلك فهو ينتظر حضوره العملي والفعلي على الساحة العربية حتى يتمكن من التعامل مع معطيات الصراع الحضاري بعقل إستراتيجي، وزمن نفسي يمثل مستقبل الأمة العربية.

توصلنا تلك الاحداثيات، على الرغم من كثرة مصادرها البنائية، إلى صياغة تعريف للمفهومين التاليين: النخبة، والجيل العربي الجديد من منظور حضاري يرى بأنّ المبرر الرئيس لاستمرار الأمة العربية يتلخص في ممارسة دورها الحضاري الانساني، وإن عدم قدرتها على ممارسة هذا الدور يفقدها مبرر وجودها ويجعلها عرضة للانقراض. ذلك هو ناموس الأمة العربية، كما استخلصته الدراسة من التوجيه الأخلاقي للاختيارات العربية في الفكر القومي.

غير أن التعريف الاجتماعي الذي تسعى إليه الدراسة وتقصده لابد أن يكون مسبوقاً بتعريف لغوي وجدته في «لسان العرب» لابن منظور حيث جاء فيه مايلي:

النخبة: نَخَبَ. انْتَخَبَ الشيء اختاره. والنخبة ما اختاره، منه، ونخبة القوم ونُخَبَتُهُم: خيارهم. قال الأصمعي: يقال هم نخبة القوم. الجزء ٤٦ـ ص ٤٣٧٣ ـ دار المعارف.

الجيل: كلُّ صنف من الناس. التُّركَ جيلٌ. والصينُ جيلٌ والعرب جيلٌ [...] والجمع أجيال [...] وقيل الأمة، وقيل كل قوم يختصون بلغة. جيلٌ وجيلانٌ وجِيَلان الجزء التاسع ص ٧٣٩.

وعلى ضوء العناصر اللغوية التي قدمها التعريف السابق لكل من النخبة والجيل يمكن أن نتقدم إلى الأمام نحو صياغة تعريف اجتماعي - وصفي للمفهومين السابقين.

النخبة العربية: ويقصد بها مجموعة محددة مختارة من المثقفين العرب، يمتازون بالوعي المسكون بالتطلعات الذاتية، والتنوع في المعرفة الثقافية المقرونة بسلوك اجتماعي تتخلله السعادة ولهم ملكاتهم المتقدمة على العامة من الناس بفعل ظروف وعوامل اجتماعية وثقافية. وهم، في الأصل،

من أصول اجتماعية مختلفة. لكنهم على الأغلب ينحدرون من الطبقات الفتية والمتوسطة تجمعهم عوامل ودوافع غاية في التعقيد فيها الأهداف العامة والخاصة.. وفيها المبدأ والعقيدة. وتقارب بينهم مبادئ مشتركة ويتعامل أغلبهم مع السلط الحاكمة تحت خارطة متشابكة من الحجج والتبريرات.

الجيل العربي الجديد: عرف بأنه جيل المستقبل والقضية والمبدأ لأنه بشكل أو بآخر يختزن في داخله الفرصة التاريخية ورهان الأمة الاستراتيجي. وبحكم دوره هذا فهو خلطة فنية من قطاعات عريضة من الجماهير الخلاقة قامت بها الطبيعة وجدلية التواصل المجتمعية. وهذه الخلطة الفلتة متنوعة في مصادرها الثقافية وأصولها الاجتماعية. وهذا سر غناها الذي يتميز بشامة الحسن التي هي الآمال والآلام والأهداف. وتحقق اندماجها الروحي والقيمي على أساس أن في داخل الجيل العربي يلتقي الصغير والكبير. الرجل والمرأة وتلم شملهم وتجمع بينهم القواسم المشتركة، وأبرزها الزمن المستقبلي الذي يمثل حالة نفسية وفكرية ونضالية جديدة تظهر فيها الأمة العربية على حقيقتها الوحدوية. ولهم مشروعهم الحضاري الذي يتمثل في التوحيد القومي، وقيام العروبة بدورها الحضاري الذي يتمثل بالاسلام رسالة لها لأن في الجيل العربي الجديد تترافع العروبة مع الاسلام. فالاسلام يجدد العروبة ويغنيها، والعروبة تقوى في الاسلام وتزدهر به.

وتلاحظ الدراسة بانتباه منهجي من خلال التعريفين السابقين أن هناك بعض الاحداثيات ومخزونها الثقافي-الاجتماعي مشحونة بعدد كبير من المحددات الفكرية والحضارية التي تؤدي إلى الاختلاف بين مفهوم النخبة، ومفهوم الجيل العربي الجديد. الاختلاف الذي يجد صداه في ضرورة الاختيار والمفاضلة بين المفهوم الأول والثاني، فالاختلاف أساساً له تأثيره في تشكيل البنية الاجتماعية والفكرية الخاصة بكل مفهوم. وعلى سبيل المثال لاالحصر نلاحظ أن الجيل العربي الجديد يمثل حال الأمة في مستقبلها المنظور إليه بعيون استراتيجية تُرى فيه الأمة العربية بأحسن أحوالها، وتتلاقى فيه

كل الكفاءات والفعاليات الخلاقة. فالجيل الجديد هو اللحظة الاستراتيجية الخلاقة التي تكرر نفسها في حياة الأمة حتى تستحوذ هذه الحياة بكاملها وتضفي عليها نوازعها. والجيل الجديد بشكل أو بآخر قدر الأمة في اليوم أو الغد. ومنه تتشكل الشخصية العربية التي تتوفر فيها امكانات الاستجابة لمتطلبات الثقافة في المستقبل العربي المنشود.

دواعي الانتقال من مفهوم «النخبة» إلى مفهوم الجيل العربي الجديد:

تنطلق دواعي الانتقال من خلال تقديرها للدور الذي يستطيع الجيل العربي الجديد شغله في الحياة العربية إذا وصل إلى زمنه النفسي وأضاف إليه مجموعة من التغيرات الخلاقة وخاصة طريقة تفكيره ونظرته إلى قضايا أمته العربية، وأن يكون بكل موضوعية صورة مصغرة للأمة العربية في حال وحدتها وتحررها وتقدمها.

وبهذا المعنى تكون الدواعي متحيزة إلى مفهوم الجيل العربي الجديد لكنه التحيز الذي يغني منهج التحليل ولا يضعفه لأن الاختيار اقترن بالنظر إلى عملية الانتقال من منظار وطني وقومي في آن معاً، بحيث لا تُغلّب أحدهما على الآخر تحت أي حجة أو هوى. ذلك هو الحذر الأول الذي يُعَد مفتاحنا المنهجي الذي نحسبه يوفر للدراسة المعايير والعناصر الوطنية والقومية التي تحقق الانتقال السليم داخل الحسبان الذي يقدر قيمة التداخل الجدلي بين الحالة الوطنية والقومية في الحياة العربية، سواء كان ذلك في لحظة الماضي أو الحاضر أو المستقبل. فالتداخل في الحياة العربية يشكل قانوناً لتنوع الأدوار التي يقوم بها الانسان العربي وتكاملها في وطنه ومحدداً ثقافياً واجتماعياً للتوجهات التي يختارها، وقاعدة فقهية تقرر بأن الانتماء الوطني يعتبر جزءاً لا يتجزأ من الانتماء القومي. بل يعد شرطاً قائداً «استراتيجياً» له. إن الوحدة العربية هي حاصل ضرب: الوطن. القومية. التربية والتلقين القومي الاسلامي.

أما الحذر الثاني فهو الذي تحسبه الدراسة يتواجد في تجاهل ما للحظة تلك من أثر في تكوين وتشكيل منطق الصعوبة أمام الانسان العربي، وهو يمارس مهامه الوطنية والقومية .

وعندما تطرح الدراسة الحذر بهذا المستوى من الأهمية المنهجية فإنها تريد من جراء ذلك إعطاء الشرعية للتنوع والاختلاف داخل البناء القومي بوصفهما عامل اغناء به سواء على المستوى المحلي أو الوطني أو القومي . كما تريد من خلاله أن تسحب البساط من تحت أقدام الاتجاه القطري الانعزالي الذي يتسلح انفصالياً بهذا التنوع بحجة أنه يناقض الوحدة ويعاكسها . ولأنه في حساباته الذاتية خطوة لإضفاء القداسة على الحدود السياسية القطرية، وكذلك تبرير منطق السيادة القطرية . وبتلك الصفة القومية تلغي الدراسة الحقائق التاريخية اطلاقاً، كما يدعي البعض، وإنما تعيد للتاريخ العربي حقائقه دون تفسير متصنّع أولوي وتطويع لصالح منطق الرغبة .

وحجة الدراسة بتلك الأمور مجموعة من القضايا والأحداث والحقائق الكثيرة التي تعيد انتاج نفسها بشكل أو بآخر مثل الوحدة القتالية التي تجسدت في مقاتلة الغزو الصليبي وحده، تحت إمرة وقيادة صلاح الدين الأيوبي . ثم توجه قوافل المتطوعين العرب إلى فلسطين للدفاع عن عروبتها أمام الهجمة الصهيونية في أعقاب وعد بلفور، وتضامن الشعب العربي المصيري مع مصر المحروسة، وهي تتصدى للعدوان الثلاثي . ثم مع الجزائر في حرب التحرير التي خاضتها ضد الاستعمار الفرنسي . هذا بالاضافة إلى وحدة المشاعر العفوية التي تتجلى في العديد من المظاهرات والمسيرات الشعبية كلما تعرضت الأمة لعدوان، أو صاح قطر من الأقطار العربية : واعروبتاه . ولقد أفادت واحدة من الدراسات التي تمت عن اتجاهات الوحدة العربية أن نسبة ٥و٧٨ من الرأي العام العربي تؤمن بوجود كيان عربي، كما أن نسبة ٩و٧٧ تقول بأن الوطن العربي يؤلف أمة عربية واحدة . وأن هناك ٥٣٪ من أبناء الشعب العربي ينظرون إلى الحدود القطرية من معادلة قومية

ترى أن الأمة العربية مقسمة في الوقت الحالي بحدود اصطناعية - سعد الدين ابراهيم - اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة.

والجدير بالذكر أن العفوية القومية عندما اعتبرت من قبل الفكر القومي إحدى الأدوات المعرفية الهامة في تفسير التاريخ العربي، وسلاحاً خلاقاً تحمي العروبة به نفسها، تعرضت لهجمة ظالمة من قبل الفكر الذي يدعي العلمية لأنه اعتبرها خارج الوعي. مع أن هذه العفوية تعد من الطاقات الفكرية النفسية الهامة في شخصية الجيل العربي الجديد.

التحديات التي تواجه الانسان العربي: يستلزم الانتقال من مفهوم النخبة إلى مفهوم الجيل العربي استكمال العوامل التي تُبرر الانتقال وتدعمه. ومن هذه العوامل التي تختارها الدراسة التحديات التي تواجه الانسان العربي باعتبارها من المتغيرات في معركة الحضارة العربية وعلى هذا الأساس تستشعر الدراسة بأن رؤيتها للتحديات بعيون العلم الاجتماعي يجعلها تراها كما هي على الأرض العربية، وعلى تخوم حدودها. كما يقنعها من خلال رصدها للواقع التي تتواجد فيها التحديات الداخلية أن النخبة بوصفها ظاهرة اجتماعية سياسية قد تحولت إلى واحدة من هذه التحديات في أعقاب تمكنها من جعل سياساتها تخلق دقائقها الخاصة داخل البناء الاجتماعي العربي، وذلك نتيجة لفَرْض ها فكرها السياسي وتحويله إلى حقائق وممارسات وظواهر. إما بقوة السلاح تارة، أو الخداع العقائدي والتعبئة السياسية تارة أخرى. الأمر الذي أفقدها مبررات وجودها ودواعي استمرارها على رأس السلطة، يشاركها في ذلك اتساع رقعة الفوارق الاجتماعية، وتآكل الطبقة الوسطى التي تشكل صمام أمان في الحياة العربية. هذا بالإضافة إلى حجم الامتيازات التي أُعطيت للقلة الغنيّة، واتساع دائرة الرشوة والفساد السياسي والاجتماعي.

ومن المهم التأكيد أن هذه التحديات التي أفرزتها النخبة أو الصفوة العربية منذ فترة الاستقلال، وحتى هذه اللحظة داخل حدودها القطرية،

تؤدي وبشكل تلقائي إلى ولادة تحديات أخرى مثل العصابية التي تسيطر على سلوكنا اليومي في الزمن الراهن، وتمهد إلى اتساع رقعة الاحتراب الداخلي الصامت، وإلى تصاعد ظاهرة الغش المتبادل بين أبناء المجتمع الواحد. ثم المزاحمة والتنافس على شراء السلع وخزنها واحتكارها، وانتشار ظاهرة الرشوة بين أوساط الموظفين، وشيوع الشخصية التقليدية الهامشية غير المبالية. ونشوء ظاهرة الدروس الخصوصية التي تعني أشياء كثيرة في مقدمتها توقف المدرسة عن ممارسة دورها التعليمي والتربوي، وضمور العقلية النقدية التحليلية في أوساط الطلبة لأن الدرس الخصوصي يريد أن يعوض الطالب هذه المهمة تحت شعار: تسهيل الدرس وتلخيصه، كما تعني تحول الجامعة إلى ثانوية كبيرة، تكرر انتاج العقلية التقليدية، ومنح الشهادات الجامعية إلى الخريجين الذين لايملكون الحد الأدنى من العلم والمعرفة، والابتكار والابداع، الأمر الذي يترتب عليه تدني الشعور بالمسؤولية الجماعية. وضعف الروح الوطنية، وانتكاسة الغيرية الاجتماعية، وتدهور حالة الأمن الاجتماعي.

أما التحديات الخارجية فحدث ولاحرج لأنها كثيرة العناصر والمعطيات ولها مصادرها المتغيرة والثابتة في آن معاً مثل العدوان الغربي الدائم على الأمة العربية تحت حجج وتعلاّت كثيرة، ثم العدوان الصهيوني الذي يطرح الصهيونية بديلاً للأمة العربية من النيل إلى الفرات. والنظام العالمي الجديد الذي يفرض علينا التكيفات التي تحتاجها مصالحه الخاصة، والمناقضة للتكيفات القومية المطلوبة عربياً، ثم الانفعال بمخاضاته على المنوال الذي يريد. ثم تحديات السلام المعكوس الذي يُقدم رسماً جديداً للوطن العربي أبرزها تغييب الهوية العربية، تحت شعار الشرق أوسطية.

آليات الانتقال من مفهوم النخبة إلى مفهوم الجيل العربي الجديد:

تصر الدراسة على رأيها الذي بررته في أكثر من بند من بنودها السابقة، وهو أن الجيل العربي الجديد يمثل حالة مستقبلية لأن امكانات

وجوده متوفرة في الحياة العربية. وهي جاهزة لممارسة دورها في البنى الاجتماعية العربية في مستوييها الوطني والقومي. ولذلك قالت الدراسة عنه إنه طريقة جديدة في التعامل مع الواقع العربي بكل معطياته وظواهره، ومايحيط به من كون وحياة وأمم. وهو حالة فكرية استراتيجية تعبر عن نفسها بعدة أشكال من الممارسات الاجتماعية والسياسية. وهو بهذا المعنى جيل الفعل والتأثير في حياة الأمة.. وهو الفضاء الاجتماعي والسياسي الذي يجسد في أبعاده ومسافاته وزمنه مستقبل الأمة العربية، وذلك حينما يكون صورتها المستقبلية المصغرة بكل ماتعني هذه الصورة من أبعاد. وفي هذه الحالة تجد الدراسة أن الجيل العربي الجديد يصبح حلماً وظاهرة بنائية في آن معاً. بداياته موجودة في جوهر الأمة العربية. وأفراده يمارسون حياتهم ويحققون ذواتهم في عدد كبير من الأحداث المستجدة على الساحة العربية، وتتموضع تلك الممارسات داخل البناء الاجتماعي العربي تحت عناوين وشعارات كثيرة ومتعددة، وترصد نتائجها تحت عدد كبير من المؤشرات البنائية. فالطفل يمارسها في المدرسة عندما يتعلم لغته العربية، ويدرس تاريخه وبطولاته، وعندما يحفظ الأناشيد الوطنية والقومية. والعامل يُجسدها في معمله عندما يؤازر: أبناء أمته ضد هذا العدوان أو ذاك. والأستاذ يمارسها في دروسه عندما يتحدث عن التاريخ العربي أو الانجاز العلمي العربي الخ. غير أن هذه الممارسات على اختلافها وتنوعها بحاجة إلى صياغة قومية تحولها إلى نواظم وضوابط واحداثيات تؤدي إلى ترجمتها لفعل اجتماعي وثقافي وسياسي ساحته الأرض العربية. وعلى هذا الأساس فإن تأكيد الدراسة على أن الانتقال من مفهوم «النخبة» إلى «مفهوم الجيل العربي الجديد» يعني تغيير العلاقة بين الانسان وترابه وزمنه كلما دعت الحاجة إلى ذلك، بشكل يساير التغيير ويوافق توجه الأمة العربية نحو استكمال تحررها السياسي والاجتماعي والوصول إلى وحدتها القومية. ثم

من جهة أخرى توطيد وتمتين العلاقة بين ماضي الجيل وحاضره ومستقبله داخل فكره وسلوكه السياسي والاجتماعي.

وهناك آليات أخرى في مقدمتها تعزيز اليقظة القومية في ضمير الانسان العربي وترسيخ إيمانه بعروبته، فالإيمان أيضاً أداة معرفية اسقطتها النخبة من حسابها وعرضت عنه. ثم بناء النفسية الجديدة داخل الشخصية العربية، إلى الحد الذي تُصبح فيه العروبة الحكم بين انتماءات الانسان العربي وولاءاته العائلية والمذهبية والمحلية والوطنية.

وبناء على ذلك كله فإن الجيل العربي بحاجة إلى مدرسة تفتح مواهبه، وتنمي امكاناته وتطلق عقله النقدي، وترتقي به. وتقوي فيه حب العروبة والاسلام. وتسلحه بنظرة تحليلية تركيبية للكون، ومايحيط به من ظواهر وأحداث، بحيث تمكنه من تفسيرها بناء على الأسباب الكامنة والموجودة فيها، كماتعلمه على احترام رأي الآخر والزود عنه. وأن تُنميه بفلسفة ثقافية تقول له من هو بوضوح لالبس فيه. وتمكنه من أداء دوره البنائي على أحسن وجه وأن تشركه في العلم بتاريخ أمته، ومـاتحوزه من رقعة على اليابسة وبحارها، وماتملكه من عوامل الوحدة والفرقة. ثم لغته وتقويمها وتراثها.

إن الجيل العربي الجديد بحاجة إلى حياة اجتماعية سياسية خالية من الضنك الاجتماعي والقهر السياسي. ونظيفة من الوصاية والمنع والعزل والتغييب. محفوظة بالأمن الاجتماعي. موفوزة الأجيال الصحيحة، والأجسام والعقول السليمة.

كما أنه بحاجة ماسة إلى أسرة لاتغنيها لقمة العيش، ولايُؤَرِّقُهاحقها في النقد. ولاتُسد الأبواب أمام الناشئة فيها. ولاتهدد كرامتها مطالب الحياة. لها عقدها الاجتماعي الذي يقوي في بنيانها الاندماج الثقافي، والوحدة الاجتماعية. كما يوفر لها الفرص المواتية للحوار الفكري، والتعددية الثقافية، والتنوع السياسي. فالمواطن الحر القادر على البناء

الوطني والقومي، هو ذلك الذي يتربى في مدرسة عربية قوية بمناهجها، عزيزة بإدارتها ومدرسيها محضة بموادها ومعارفها. نعم هو وحده القادر على تحقيق الوحدة العربية.

والخلاصة فإن مفهوم الجيل العربي الجديد أقدر على استيعاب مطالب النهضة والتقدم. وثمة من يحتج على هذاالطرح معللاً موقفه بالفشل الذي منيت به بعض التجارب السياسية تحت شعار مفهوم النخبة أو الجيل العربي الجديد. ذلك إثمها وحدها. أما الدراسة فإن قوة الحجة عندها تراها في أن الجيل الجديد يكمن في كل لحظة داخل أعماق الحياة العربية. وإذا فشل في هذا القطر، فإنه لامحالة سينجح في قطر آخر، لأنه حالة مستقبلية تكرر نفسها حتى تأخذ حقها على الساحة العربية. وذلك هو الجانب المهم من عملية الإرادة العربية. ولأنه حالة تصحيح دائمة للنضال العربي وقد يرى بعض الناس أن الدراسة بالغت بدور الجيل العربي الجديد عندما اعتبرته شرطاً للحياة العربية السليمة، لأن مشوار الوحدة العربية يبدأ من الانسان العربي الجديد.

ذلك الشرط هو قانون الحياة العربية وللدراسة نبراسها في تجربة النبي العربي يوم أخذ قراره الواعد بتكوين الجيل العربي الجديد آنذاك فجعل من نفسه قدوة له. وهذا مايجب أن تأخذ به الأقطار العربية إذا أرادت أن تتجنب معاكسة مستقبلها، وأن تتجاوز العقد النفسية التي كونتها حياة التجزئة والفقر والتخلف، وأن تقبل بمنطق بقرار التجربة التاريخية الذي يقول بأن لامستقبل للعرب إلا بوحدتهم، سواء قلنا بالأمة ذات المستوى الواحد، أو الأمة ذات المستويات المتعددة.

وفي هذه الحال أو تلك فإن على الفكر القومي محاورة دعاة النخبة والقطرية معاً اعتماداً على قانون الوحدة العربية الذي يقول بأن الحالة الوطنية القومية هي وحدها التي تملك فرصة التناغم مع حركة الوحدة

العربية، والوفاء للحركة العربية بوصفها الوجه الثقافي للحضارة العربية، فمن الوطن والوطنية تبدأ مسيرة الوحدة لأن الوطنية تتناغم مع القومية وتتضافر معها.

وبناء على ماتقدم فإن الجيل العربي الجديد يتحول إلى مشروع قضية قومية كبرى تطرح نفسها على الفكر التربوي، وتصبح من أولويات التعبئة السياسية، فالأمم لاتستطيع العيش بدون قضايا كبرى.

فهل تصبح هذه القضية الكبرى فرصة تاريخية للمصالحة بين المفكرين العرب وهل يوفق هؤلاء بإنجاز هذه المهمة المصيرية؟

* * *

الإسلام والغرب

تأليف: غسان سلامة
ترجمة: أمل حسن

** ما نوع التحدي الذي يمكن أن يحدث لدى اكتشاف كثير من الاستراتيجيين الغربيين عدواً جديداً لهم إثر انتهاء الحرب الباردة يدعى الإسلام؟ وما مدى قوته مع أن معرفة الاستراتجيين بالعرب ضئيلة جداً؟ وهل تساعد السياسات الغربية أم تؤذي؟ لاشك أن طريقة الإجابة عن كل هذه التساؤلات ستحدد و إلى حد كبير جدول الأعمال الدولية للعقد الباقي من هذا القرن.*

---

* أمل حسن: باحثة من سورية، ليسانس في اللغة الإنكليزية، تعمل في حقل الترجمة، لها العديد من الأبحاث في الدوريات العربية.

* يهدف البرنامج السياسي للإسلاميين الذين يلقبون معظم الأحيان وبشكل غير دقيق بـ «الاصوليين الإسلاميين» إلى إعادة النظام القديم المثالي المتشدد للأشياء مدفوعاً جزئياً باغترابه عن النظام العالمي الحالي الذي يعتبر وضع العالم الإسلامي هامشياً وعلى نحو ظالم قياساً بأمجاد الإسلام الغابرة ويتركز نقدهم بشكل رئيسي على السلطات الوطنية التي حكمت الأقطار الاسلامية منذ الاستقلال حتى الآن، على أن هذه الوطنية وبالرغم من أنها صممت خصيصاً من أجل رفض السيطرة الغربية العسكرية والسياسية عليها إلا أنها لم تتجرأ على تحدي المفاهيم والأساليب الغربية في الحكم، ولم ترجع النهج الإسلامي في طريقة الحكم إلى سابق عهده. يرغب الإسلاميون أن ينظر إليهم كقوة حقيقية مناهضة للامبريالية تدفع بالصراع خطوة إلى الأمام ليس بمقاومة السيطرة السياسية الغربية فقط بل بمقاومة الأفكار الأخرى الدخيلة على الاسلام كالليبرالية والاشتراكية والعلمانية.

* تواجه الحكومات في العالم الإسلامي مقابل البرنامج الإسلامي ثلاثة مصادر أخرى للازعاج. الأولى فشلها في إيجاد عوامل قانونية بديلة تتعدى قلقها الزائد على الاستقلال السياسي وعلى الأصالة الثقافية لأنها نادراً ما تحدّت وجهة النظر الغربية للأشياء. ثانياً فشل الأنظمة في اقناع شعبها بقدرتها على تحقيق أية نجاحات بارزة في المهام التي ادعتها لنفسها: كـمهمة «تحرير فلسطين» أو تحقيق الوحدة العربية الإسلامية الشاملة، والمشاركة السياسية إلى جانب عدم قدرتها على تحقيق الأزدهار الاقتصادي والاجتماعي. ثالثاً اعتمادها المتواصل على الدعم الخارجي للحفاظ على عملية استمرارها في السلطة أو لمساعدتها في صد المعارضة المحلية أو عدوان الجوار. لقد ظهر الاعتماد على الغرب بشكل واضح وجلّي في الحملة التي قادتها امريكا من أجل استرجاع الكويت من عملية الضم العراقية. والتي عززت بالمساعدة الغربية أيضاً وظهرت بشكل واضح أكثر في التدخل

العسكري الذي وقع في الجزائر أثناء العملية الانتخابية التي هددت بإرجاع القوى الإسلامية السابقة إلى السلطة.

* من هنا نلاحظ أن معظم الأنظمة الحالية تعاني من ضعف حقيقي تجاه ظهور التحدي الإسلامي. فالاسلاميون يستحوذون على الرضا الشعبي من خلال محاولتهم تحقيق وإنجاز نفس البرنامج الذي وضعته الأنظمة الوطنية لكنها فشلت في انجازه. سواء كان ذلك بسبب الفساد الواسع الانتشار لتلك الأنظمة، أو لتبديدها عائدات البترول، أو لاعتمادها على الغرب أو لخضوعها الحالي لقيود صندوق النقد الدولي أو افتقادها الدائم للاهتمام بالتراث.

* يتبنى الاسلاميون في الجوهر البرنامج الوطني، ويترجمونه إلى مواد دينية، ويعدون بانجازه حالما يصلون إلى السلطة. وهكذا يجسد الاسلاميون مزيجاً غامضاً من الاستمرارية السياسية وفي التحول المتطرف في هوية النخبة. فالقائد الاسلامي الجزائري عباس مدني كان هو نفسه مقاتلاً سابقاً في جبهة التحرير الوطنية (FLN) والتي حكمت البلاد منذ الاستقلال وهو نفسه يصر على أن برنامج جبهة الانقاذ الاسلامية (FLS) يعتبر عودة إلى الأسس الأصلية أو القواعد الأصلية لجبهة التحرير الوطنية خلال حرب التحرير التي انتهت منذ ثلاثين عاماً خلت. وفي أماكن أخرى من الوطن العربي تجذب الجماعات الاسلامية آلافاً من المقاتلين لهم تجربة سياسية سابقة في الأحزاب الوطنية أو الناصرية أو البعثية أو الأحزاب المصدقيّة الذين خاب ظنهم بعدم قدرة هذه الأحزاب على المحافظة على وجودها. كتب مفكر لبناني يدعى منح الصلح منذ عشرين عاماً ملاحظة صغيرة قال فيها إنّ معظم النخب العربية كانت أساساً وطنية بينما كانت الجماهير العربية العريضة دينية كلها. ربما تبدو الصيغة بسيطة إلا أنها في الواقع صحيحة تماماً. فالإحياء الاسلامي هو بشكل من الأشكال نوع من تعديل النخبة للخيار الشعبي.

* هذا ولأن جبهة الإنقاذ الاسلامية تعتبر الإبن الشرعي لجبهة التحرير الوطنية كما وصفها الباحث الاجتماعي الجزائري المعروف محمد حربي فسيكون خطأ فادحاً الاعتقاد بأن الجماعات الاسلامية اليوم نشأت في أحضان تلك القطاعات التقليدية من المجتمعات الاسلامية التي تعارض سياسات التحديث بعد الاستقلال. وتشير دراسات اجتماعية في بلدان كالجزائر ومصر ولبنان إلى أن معظم النشاطات الاسلامية تأتي من حرم الجامعات أكثر مما تأتي من الوسط الأمي. هناك كذلك نتيجة أخرى مثيرة للانتباه تؤكد أن قوة الاسلاميين في الأقسام العلمية تضاهي قوتها في الأقسام الأدبية أو القانونية. يشعر الطلاب العلميون بأن رفضهم للحداثة حسب الطراز الغربي يأتي من فهم عميق إلى أين قد تقودهم مثل تلك الحداثة. انهم ينتقدون كثيراً المؤسسة الدينية التقليدية التي يعتبرونها إما سلبية تماماً أو تابعة للحكومة. في الحقيقة أن علماء الدين مدرجة أسماؤهم على جداول الرواتب الحكومية في معظم البلدان. هذا ما حصل في ايران ما بعد الثورة اذ فرض آية الله الخميني تلاميذه وأنصاره الخاصين على الهيكل الشيعي لرجال الدين.

* ليس من المستغرب أبداً أن يلقى المقاتلون الاسلاميون استقبالاً فاتراً من المؤسسة الدينية التقليدية في بلادهم. فمثلاً يقف علماء الأزهر في مصر عادة (وهي الجامعة الدينية التي احتفلت منذ مدة قريبة بمرور ألف عام على تأسيسها) إلى جانب الحكومة. وفي المملكة العربية السعودية كذلك يدعم معظمهم العائلة السعودية الحاكمةويعملون كناطقين باسم النظام ومدافعين عنه. وفي الجزائر أيضاً لم تشارك معظم المؤسسة الدينية في محاولة جبهة الانقاذ الاسلامية الاستيلاء على السلطة. يمثل الإسلاميون اليوم الجيل الثالث من المقاتلين بدافع ديني. الجيل الأول كان جزءاً من حركة التحرير الوطنية ضد السيطرة الغربية ومثّل في بعض الأحيان في مناطق كالمغرب وايران القسم الأكبر داخل تلك الحركة. فمثلاً عندما أسس حسن البنا حركة

الاخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ كان ينظر إليها على أنها جزء لايتجزأ من عملية الصراع الوطني المصري ضد الاستعمار الانكليزي وكانت تمثل حوالي ثلاثة ملايين مقاتل عقب انقلاب الضباط الاحرار في مصر سنة ١٩٥٢. وكذلك الوضع في العراق حيث لم يكن بالامكان التمييز مابين الدينيين والوطنيين الداعمين لثورة ١٩٢٠ ضد فرض الحكم البريطاني. وكانت جبهة التحرير الوطنية في الجزائر إسلامية بقدر ما كانت وطنية في صراعها ضد الاستعمار الفرنسي.

* حاز الوطنيون بعد الاستقلال على احتكار مطلق للسلطة في الدولة ككل. وتولى قيادة جهاز الدولة في معظم بلدان الشرق الأوسط الوطنيون وضباط الجيش العلمانيون وأبعدوا العناصر الدينية التي تمثل الجيل الثاني.

* تواجه الحكومات الآن جيلاً ثالثاً من المقاتلين الإسلاميين، جيل ترعرع نتيجة انتشار التعليم الجماهيري وزوال سحر الأنظمة الراهنة. هذا وتنحدر معظم الموجة الجديدة من الكوادر ذات التحصيل العلمي الجيد والتي توصلت إلى درجة لابأس بها من التعليم الغربي الطراز. ولم تجد لنفسها فرصاً للعمل بسهولة لقد رأوا أن لدى القوى الاسلامية الفرصة الآن لابعاد وسيطرة القوى الغربية عن السلطة كما ظهر في ايران، والسودان وكما كانت على وشك الفوز في الجزائر. وإذا تحدثنا بشكل عام فسنرى أنهم أكثر صبراً من أسلافهم في محاولتهم للوصول إلى السلطة السياسية، انهم يريدون الضغط على الحكومات من أجل إنجاز تدريجي للبرنامج الاسلامي قبل تحدي سلطة النظام بشكل مباشر. فعلى سبيل المثال فرض الاسلاميون عام ١٩٨٠ تعديلاً في الدستور المصري بادخال «الشريعة الإسلامية» كمصدر رئيسي للتشريع، وخططوا أيضاً لفرض الشريعة في موريتانيا سنة ١٩٨٣ وفي باكستان سنة ١٩٨٥. وضغطوا على جبهة التحرير الوطنية في الجزائر من أجل تعديل الدستور أو القانون العائلي سنة ١٩٨٤ وفرضوا تغيرات في القانون الجزائي السوداني بينما كان جعفر النميري ما يزال على رأس السلطة

وانحـازت الحكومـات باتجـاه تقـديم تنازلات من أجل تخـفـيف تعطش الاسلاميين للسلطة. إلا أن تلك التنازلات لم تمنع الجماعات الاسلامية من محاولة السيطرة على النقابات (المهندسين، المحامين، الأطباء والأساتذة). ولم تمنعهم من خلق (مناطق إسلامية) سيطرة الحكومة فيها في طور الانتهاء، وتستبدل بإدارة مباشرة من نظام شعبي، وتقديم الخدمات الإجتماعية من قبل المقاتلين الإسلاميين انفسـهـم تشـمل هذه المناطق بعض مناطق الجـوار في القاهرة، وبعض المحافظات في مصر العليا، الضواحي الجنوبية في بيروت، ومعظم قطاع غزة وبعض أراضي المستنقعات في جنوب العراق الآن.

* انه لمن قصر النظر التركيز بشكل وحيد على معظم الأحداث المثيرة ذات الدافع الاسلامي كـثـورة ايران وكـحـادثة اغـتـيـال أنور السـادات، والإنقـلاب الذي وقع في السودان بالإضافـة إلى نتـائج الانتـخـابات في الجزائر. بل إنه بنفس الأهمية ملاحظة النقاط التي يحوز عليها الاسلاميون في كل مكان تقريبا وذلك من خلال دفع الحكومات لتبني المعايير الاسلامية، ولتقبل سيطرتها على المجموعات المهنية وعلى حرم الجامعات وعلى الأحياء الداخلية من المدن. وأياً كـانت نتـائج المحاولات الإسـلامية للسيطرة على الانظمة فإن إعادة أسلمة المجتمعات ماض قدماً. هذه الحقيقة أصبحت هاجساً مخيفاً بالنسبة للأقليات الإسلامية وللأفراد العلمانيين في طبقة النخبة ولكن ليس بالضرورة لابن الشارع. تبدو معظم الحكومات غير قادرة على ايقـاف هذه الحركـة إن لم يكن على تسريعها بشكل مغفل من خلال العـقـوبات التي لاتميز بين بريء ومـذنب. لقـد نجـحت هذه الحـركـة بشكل خاص عندما نزلت في بعض الأقطار كوارث طبيعية لما كالزلزال الذي وقع في منطقة تيباسا في الجزائر سنة ١٩٨٩ وفي مصر سنة ١٩٩٢ والفيضانات في جنوب تونس سنة ١٩٩٠. حيث سـارع الإسـلاميـون في غضـون ذلك لإظهار فعاليتهم في تهيئة الراحة المناسبة والشفقة اللازمة للضحايا، بينما اظهرت الحكومات غير الفعـالة ضعفاً كـاملاً في سلطة الدولة في العالم

الثالث مع أو بدون التحدي الإسلامي. وبعيداً عن هذه الأزمات يقدم الاسلاميون كذلك مساعدات للكثيرين، من توزيع نسخ كتب باهظة الثمن في الجامعات، واقامة معالجة طبية مجانية ومتوفرة للجميع، وخدمة من أخذت أراضيهم بغير حق في ضواحي المدن والدفاع عنهم، وتنظيف الشوارع، ومدّ حمايتهم إلى «المهربين» كذلك وتقديم كل أنواع الخدمات الاجتماعية الضرورية. في أجواء كهذه لاتستطيع الحكومات ـ المثقلة بالحماقة وبالروتين الفاسد، وبالبرامج المالية المتقشفة، وبالتحديات الديموغرافية الثقيلة ـ إلا بصعوبة شديدة الرد على تلك الحركات.

* والموجة الثالثة للاصولية الاسلامية رغم أنها تنمو وتتزايد إلا أنها تتنوع وتختلف لذلك فإنه من الخطأ الفادح معاملة الجماعات الاسلامية كلها وكأنها كتلة واحدة: لقد دعمت بعض الجماعات الاسلامية العراق خلال حرب الخليج، والبعض الآخر دعم عملية الضم، أو أصدر قرارات وبيانات متعارضة. والبعض الآخر سلك نوعاً من السلوك الشريف في طريقة طلبه التي يعتقد انها ضرورية من أجل الوصول إلى السلطة، بينما عمل الآخرون ضمن مجموعات سرية صغيرة تجنح نحو العنف عرفت باسم «جماعات».

* فعلى سبيل المثال يقوم معظم المحللين في مصر «الحكومة في الأحوال العادية» بعملية فصل حقيقية بين حركة الاخوان المسلمين المؤسسة بشكل جيد والتي حازت على معظم أصوات النقابات المهنية الحالية وبين الجماعات التي تهاجم وتقتل موظفي الحكومة (كما حصل في اكتوبر سنة ١٩٩٠ عند اغتيال رئيس مجلس الشعب أو الأمة) وقتل المفكرين العلمانيين، والسياح الغربيين مؤخراً. إن عملية التمييز بين هذه الجماعات، وبالرغم من أنها مبررة، إلا أنها لاتعني بالضرورة أن تلك الجماعات مزعجة لبعضها. فأساليب المتطرفين تعزز وعلى نحو يثير المفارقة احترام الإسلاميين المعتدلين. لم يتردد المتطرفون الاسلاميون في انتخابات النقابات المهنية في مساعدة الاسلاميين المعتدلين للحصول على أغلبية

المقاعد. إن ضغطهم الموحّد يدفع الحكومة لأسلمة بعض القوى بغية دعم المعتدلين وضرب المتطرفين.

* تبين عمليات القبض الحالية على أفرادمن حركة الاخوان المسلمين في مصر ان عملية التمييز بين الجماعتين أصبحت أقل وضوحاً، وتواجه الحكومات الآن معضلة صعبة جداً: فإذا دمجت الإسلاميين مع بعضهم البعض فهي تميل إلى مساعدة الجماعة الأكثر تطرفاً منهم، ، وإذا فصلت وميزت فعليها أن تهدىء المعتدلين باعطائهم امتيازات جديدة.

• وجهة النظر الاسلامية:

لدى الاسلاميين اهتمام شديد في السياسة الدولية. وتعتبر افغانستان مثالاً ناجحاً بالنسبة لهم: لقد اندفع معظم الاسلاميين في مناطق عديدة لدعم أخوتهم ضد قوة غربية ملحدة هي الاتحاد السوفيتي والواقع أنه ينظر إلى افغانستان باعتبارها مثالاً واضحاً لقدرة الاسلاميين على ربح المعركة ضد السلطة التوسعية الغربية. ويلعب الكثير من العائدين من الحرب الافغانية أدواراً قيادية في الجماعات الإسلامية المتطرفة في الجزائر، ومصر وتونس بالإضافة إلى بلدان الخليج. ويعتبر هؤلاء الأفغانيون اللامشهورين المشكلةالراهنة الأصعب التي تواجهها تلك الأنظمة.

* لقد أخذ الاسلاميون من حادثة الجزائر درساً من نوع آخر: عدم الثقة بالأنظمة المحلية أو بالحكومات الغربية عندما تنادي بإقامة انتخابات ديمقراطية، فقد وجد الاسلاميون أن العملية الانتخابية تقاطع بشكل شرس عندما يبيّن الشعب تفضيله للمرشحين الاسلاميين. وأخذ الإسلاميون درساً آخر من حرب الخليج هو أن الغرب مستعد للقتال لصالح المسلمين الأثرياء ضد المسلمين الفقراء وهو الآن أكثر رغبة في الاشتراك في العمليات الحربية في العالم الإسلامي أكثر مما كان عليه إبان الحرب العالمية الباردة. كذلك أخذوا درساً آخر عن الغرب من خلال المقارنة في معالجة الأزمات الصومالية والبوسنية: إن الغرب جاهز تماماً للتدخل عسكرياً عندما يقتل المسلمون

أخوانهم المسلمين الآخرين وغير جاهز أبداً بل يقف على العكس تماماً سلبياً عندما يقتل المسيحيون الغربيون البوسنيين المسلمين . أما ما يتعلق بمسألة انحلال الاتحاد السوفييتي فيبدو الإسلاميون راضين تماماً في مشاهدة انهيار قوة ملحدة كانت تدعم في يوم من الأيام منافسيهم اليساريين في العالم الاسلامي لكنهم قلقون في الوقت نفسه من الفرص الجديدة والنفوذ المتناهي المتاح للغرب عقب تفكك الامبراطورية السوفييتية .

* لقد نجحت الجماعات الإسلامية داخلياً في انتزاع اعتمادات مالية من الحكومات ذات التوجه الشرقي الاسلامي . هذا وتستمر ايران في تقديم الدعم المادي والمعنوي للكثير من الجماعات، وتسمح السودان للآلاف من المقاتلين الاسلاميين في الوطن العربي باللجوء إلى أراضيها وتدريبها كذلك. وهناك حكومات أخرى دفعت عنها ديونها ومستحقاتها إما عن طريق التضامن الذكي مع بعض الجماعات الاسلامية أو كرد فعل عكسي على عملية التهديد الخالص. وقد تميزت سياسة بلدان الخليج بازدواجية النهج لاسيما المملكة العربية السعودية منها التي مولت كثيراً من المنظمات الاسلامية من أجل استخدامها ضد الأنظمة العلمانية في المنطقة، واستمرت حالياً بدعمها المالي السخي لتمنع هذه الجماعات من التحول بشكل كلي تجاه ايران أو لتمنع هذه الجماعات من الارتماء في أحضان ايران من أجل المساعدة ولتصبح في الوقت نفسه أداة حقيقية لتوسع النفوذ الايراني .

* لقد أدت حرب الخليج إلى نشوء حالة من الارتياب أحياناً من العداء المكشوف بين الجماعات الاسلامية التي دعمت العراق من جهة ومتبرعيها الخليجيين من جهة أخرى ولكن ليس إلى حد القطيعة الواضحة . فالحكومات الخليجية ماتزال تدعم بعضها بدافع الخوف كما أن أثرياء خليجيين (بما فيهم بعض أفراد العائلات الحاكمة) يقدمون المساعدة المالية لجماعات منهم نبذتهم حكومات الخليج لأنها تتطابق مع الأهداف

الاسلامية . هذا وتتلقى الجماعات الإسلامية الدعم كذلك من المغتربين العرب الذين يكدسون الثروة الطائلة في الخليج .

* وبصورة عامة أكثر خلقت حرب الخليج نتائج جانبية لايعرف بها الغرب عادة فقد استطاع الغرب بهزيمته النظام العلماني في بغداد وابقاء الخطر عليه أن يقوي بشكل غير مباشر القوى الإقليمية ذات التوجه الديني المعلن سواء كان من النمط العشائري السعودي القائم على الأمر الواقع أو من النمط الثوري الإيراني . لقد غزّى انهزام العراق شهية القادة الايرانيين لتأكيد تأثيرهم على الشرق الأوسط . من هنا كانت الحكومات العربية رافضة قبول، فكيف دعم، الهجمات العسكرية الغربية الجديدة على العراق التي حدثت في كانون الثاني عام ١٩٩٣ .

* لقد أعطى انهزام العراق (مثل نكسة حزيران عام ١٩٦٧) الجماعات الاسلامية حججاً قوية كذلك تؤكد أن الأنظمة ذات التوجه الشرقي العلماني والوطني لاتناسب الغرب .

مقارنة مع ذلك فإن الخوف الذي تحدثه الجماعات الإسلامية في الغرب يقدّم سبباً كافياً للاعتقاد بأن ارتباطها بالخطاب الإسلامي ارتباط فعال . وإلاّ لما تراها الحكومات الغربيّة معنية هكذا؟ . إن فكرة كون الغرب المسيحي مذعوراً من إحياء الإسلام الجديد يعود على الإسلاميين بالفائدة . يظنّ الإسلاميون في الواقع أن وجود إسرائيل كيهود - أي كدولة يهودية - يفسّر فوزهم في حربهم ضد الغرب . ويؤكد الإسلاميون كذلك أن إسرائيل تنتصر دائماً لأنها مخلصة كل الإخلاص لدينها . والعرب ينهزمون دائماً لأنهم غير متمسكيّن بالإسلام كفاية . تلك كانت الاكليشة الايرانية لمدة خمسة عشر عاماً ومضت، وتلك هي الحجة الرئيسية التي تستعملها الجماعة الإسلامية (حماس) ضد منظمة التحرير الفلسطينية أو ضد السياسات «العلمانية الآن» .

• ثمار القمع:

ما الذي يجب عمله؟ . . يدعو الكثير من الغربيين لإحداث المزيد من الديموقراطية كبديل عن الأنظمة الحالية التي لاتعتبر دينية تماماً أو نصف دينية على نحو طفيف فقط. في تلك النصيحة الكثير من التبسيط في العمل. غير أن الحقيقة تشير إلى أن نشوء المأزق الحالي كان بسبب ضعف المعارضة اللادينية أكثر منه بسبب اخفاق الأنظمة الحاكمة. لقد مرّت عشرات السنوات من القمع في معظم البلدان الاسلامية للتيارات الوطنية والليبرالية والماركسية مما خلق في مجتمع غير مسيّس ومفتوح بشكل كبير فراغاً سياسياً وفكرياً يشغله الآن المقاتلون الإسلاميّون. فقد لاقت على سبيل المثال ثورة الخميني في إيران تسهيلاً كبيراً جداً نتيجة القمع الذي أقامه شاه إيران بواسطة جماعات اليسار والأحرار والجمهوريين. وكذلك الحال في مصر حيث ساعد ظهور الجماعات الاسلامية ونهوضها فشل النظام في عملية التنسيق مع المعارضة العلمانية والحرّة وفشله في إعطائها أدواراً حكومية فعالة إلى جانب فشله في تنظيم انتخابات تقوم على التناقل الحقيقي. ولم يكن الوضع مختلفاً في الجزائر حيث أقامت جبهة التحرير الوطنية نظاماً من حزب واحد متراص يعمل في عزلة سياسية من صنعه الخاص حتى جاءت جبهة الإنقاذ الاسلامية واستطاعت أن تقف في مواجهته وتحدّيه.

لقد تفاقمت وازدادت خطورة حركة الإسلاميين برضى من الأنظمة نفسها أيضاً. إذ كانت متسامحة معها أكثر من منافسيها العلمانيين بعد عقود من نبذها، بل إنها شجعت حتى على شجب العلمانيين ومهاجمتهم. وذلك ما حصل مع أنور السادات في مصر حيث دعم عودتهم ليحقق التوازن مع المعارضة الناصرية لحكمه. وكذلك النميري في السودان فقد تساهل مع الإسلاميين واستجاب لبعض مطالبهم في معركته مع الأحزاب الديموقراطية والشيوعية السودانية. ولم يكن الوضع مغايراً في الأردن بل كان الإسلاميون أنصاراً للملك حسين في معركته ضد الفلسطينيين الراديكاليين والقوميين

العرب وذلك لمدّة أربعة عقود من الزمن أو أكثر. أما الآن ووسط هذا الجو الإسلامي تحاول الأنظمة الحاكمة استخدام قوى المعارضة العلمانية بحذر جديد من أجل مواجهة التحدي الإسلامي. لكن الشك المتبادل وضعف الجماعات العلمانية يخفف من قوة الدعم الهام لسلطة الأنظمة الحاكمة.

* وإذا عدنا إلى الوراء ثانية فسنجد أن اللحظة المناسبة لتحقيق الديمقراطية كانت منذ عقد أو عقدين من الزمن وذلك عندما كان النظام العلماني البديل للأنظمة الحاكمة موجوداً فعلاً. وكان الإسلاميون سياسياً على الهامش، وكان أغلب النقاش السياسي علمانياً ومعظم النخب مثقفة ثقافة غربية بحتة والحكومات ماتزال قادرة على ضبط المجتمعات، ولم يكن قد حدث بعد الانفجار السكاني، وكانت عملية التحضّر والتمدّن ماتزال سهلة الانقياد، ولم تكن الأحزاب العلمانية قد فقدت رصيدها. إلا أنّه وللأسف الشديد كانت الأنظمة الحاكمة متسلطة جداً بشكل لم تستطع فيه فهم أهمية الإسراع في عملية التغيّر تلك واحتضانه في زمن لم يكن قد ألغي فيه الدور السوفييتي بعد، وكان الغرب أقل انشغالاً بحقوق الإنسان والديمقراطية.

* تواجه هذه الأنظمة اليوم وضعاً مشابهاً لمواجهته كثير من الحكومات الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة: كيف تتعامل مع الأحزاب الشيوعية الكثيرة والتي تمثل حوالي ٢٠-٣٠٪ من جمهور الناخبين، عندما كانت هذه الأحزاب غير جاهزة لتقييد نفسها بالمبادئ الأساسية لعملية التغيير السلمي الديمقراطي للحكومات. لقد اختارت الحكومات في فرنسا وإيطاليا من يمثلها من الشيوعيين في البرلمانات وفي مجالس المدينة بينما لم تسمح بوجودهم في الجهاز الإداري لعدة عقود من الزمن حتى بدأت الأحزاب الشيوعية تضعف في المجال السياسي في الثمانينات من هذا القرن.

* فإذا سلكت الحكومات الإسلامية الطريق نفسه فسوف تسمح للجماعات الإسلامية بتسجيل مؤيدين واختيار أعضاء في البرلمان يقدمون أو يمثلون آراءها وعلاقاتها وناخبيها، وتسمح لها بتولي قيادة الحكومات البلدية أو الإقليمية كذلك. فإذا فعلت ذلك فستفضح عدم قدرة هؤلاء الاسلاميين على الحكم وتخلق سياسات اجتماعية واقتصادية مختلفة راديكالياً عن سياسات الحكومات القائمة.

* لا توافق الحكومات على هذا الطرح. بل تعتبر ذلك الانفتاح على الإسلاميين خطيراً جداً. ذلك لأن الجماعات الاسلامية قادرة على إحراز أكثر من عشرين إلى ثلاثين بالمئة من الأصوات في انتخابات حرة وعادلة. وقد ظهر ذلك بوضوح في الانتخابات التي حصلت في الجزائر في ٢٦ كانون الثاني عام ١٩٩١. لقد استطاع جمهور الناخبين غير المعتاد على انتخابات حرة وغير المدرك لمكان الخطأ أن يبرهن أن الانتخابات قد تكون سريعة الانتقال وليس بالإمكان التنبؤ بها. وأنه في زحمة الحماس الجماهيري قد يتبوأ الاسلاميون السلطة وخصوصاً إذا كان فوز الأغلبية كافياً.

بالإضافة إلى ذلك وبينما كانت الدول الغربية الأوروبية تملك خطة ماريشال تضخ أكثر من ١٠٠ بليون دولار (بسعر الدولار اليومي) في صناديقها وبينما استفادت من وجود قادة عظام أمثال شارل ديغول وغاسبري وكوفراد اديناور الذين استطاعوا أن يواجهوا التحدي الشيوعي، نرى الصورة معكوسة تماماً في العالم الإسلامي حيث بالكاد يكون القادة العلمانيون ملهمون إلى جانب عدم وجود خطة ماريشال تدعمهم في مسيرتهم. إن أولئك الذين يتربعون على عروش البترول يجنحون لاستخدام هؤلاء العلمانيين من أجل تعزيز سلطتهم (وسلطة جيرانهم) أكثر من استخدامهم من أجل تحقيق الديمقراطية.

* يبدو الغرب من جانبه قلقاً من عملية التحدي الاسلامي الجديد قلق الحكومات المحلية. فماذا يستطيع أن يقوم به أكثر من قمعه الناجح للعنف الدولي الذي هو بدافع إسلامي؟

يلاقي الدعم غير المؤهل لإحقاق الديمقراطية في العالم الإسلامي معارضة من الحكومات المحلية ومن المشاعر المختلطة في الغرب. ومامن حكومة عربية تريد أن تواجه سوء حظ جيمي كارتر في إضاعته إيران حتى أصبحت قوة ظلامية لوسائله الديمقراطية. هذا من جهة ومن جهة أخرى ليس بالإمكان الدفاع أو الحفاظ على أية سلطة تعاقب أي تدخل في عملية الديمقراطية - باستثناء تلك الموجودة في البلدان الإسلامية - على المدى الطويل. للإسلاميين وجهة نظر لامجال للشك فيها عندما يقارنون العقوبات الغربية الموضوعة على المجلس السياسي العسكري في هاييتي، والديكتاتورية العسكرية في بورما أو نظام الانقلاب الآخر لالبيرتو فوجوري في البيرو ومع ارتياح الغرب غير الخافي للانقلاب الأخير الذي حدث في الجزائر. ومما لامجال للشك فيه هو عدم قدرة الغرب على متابعة سياسته التي يواسي بها المعارضة البورمية بجائزة نوبل للسلام بينما يحتضن الجنرالات في الجزائر أو يشجب ديكتاتورية صدام حسين في العراق والحكم الظلامي في إيران ويغض النظر في الوقت ذاته عن ديكتاتورية الحكام المستبدين الآخرين في الشرق الأوسط.

* على الحكومات الغربية أن تأخذ بعين الاعتبار عدة خطوط توجيهية عريضة لتجد طريقة فعليه للتخلص فيها من نفاقها: عليها أولاً أن تبحث وبشكل جدي لتعرف هوية الجماعات الإسلامية وتعرف ماالذي يقومون به من أفعال وهذا لايمكن الوصول إليه إذا نظر الغرب لعملية التحدي الإسلامي من وجهة نظر تهديد أمني فقط أو إذا انشغل بتحليل راض للبيانات الإسلامية المتناقضة غالباً. ومايحصل غالباً أن تتكتل الجماعات الإسلامية مع بعضها البعض كتهديد ذي اتجاه واحد للمصالح الغربية. وذلك يعتبّر عملاً غير عادل ومضلل في الوقت نفسه لأنه ينفي أو يتجاهل الاختلاف ضمن الإسلاميين وينفي كذلك الافتراضات الضمنية التي تؤكد أنهم القوة الوحيدة المناهضة للعرب في مجتمعاتهم. وأن منهج الغرب

الموضوع بالعامل الأمني حيال الإسلاميين يقلل من أهمية الخدمات المجتمعية التي يقدمونها ويقلل من شرعية بعض مطالبهم كذلك. ولايستطيع الغرب إلا بالكادالاعتماد و على حكومات محلية معزولة جماهيرياً ومذعورة لتطبيق ذلك بشكل مناسب على قوى المعارضة. وبشكل عام على الغرب أن يعي تماماً أن أسلوبه في تشكيل دولة علمانية ليس أسلوباً عالمياً كمايفترض أو أن هناك أشكالاً أخرى من التنظيم السياسي قد تكون أكثر صلاحاً أو أكثر قانونية. وأنه ولوتوقف العالم استراتيجياً أن يكون متعدد الأقطاب إلا إنه سيبقى كذلك في المجال الثقافي. وغالباً جداً مايوازي بشكل خاطئ بين النصر السياسي في الحرب الباردة ونصر النماذج السياسية والفكرية الغربية.

* كذلك ثمة بعض «الحقائق» الشائعة عن الإسلام يجب إعادة النظر فيها أو تعديلها. والاشارات المتسلطة وغير السوية والسطحية للدين الإسلامي من قبل المراقبين الغربيين غير كافية لتوضيح حاجة المجتمعات الإسلامية للديموقراطية، أو لتغير وضع المرأة أو لتحقيق ازدهار اقتصادي أضف إلى ذلك أن النموذج الاستبدادي في الحكم هو النموذج السائد منذ أمد بعيد ليس فقط في العالم الإسلامي وإنما في مناطق أخرى من العالم كالصين وروسيا وأمريكا اللاتينية وكثيراً من دول أوروبا. وليس النظام الاقتصادي وبعثرة الموارد والثروات سمات خاصة بالمسلمين فقط بل هي سمات نموذجية للعالم الثالث. بل لعل وضع المرأة في الدول الإسلامية أفضل بكثير منه في المجتمعات الآسيوية غير الاسلامية.

* خلقت حرب الخليج نتائج جانبية لايعترف بها الغرب عادة. ولاشك أن التهجّمات الغربية على الاسلام والآراء الإعلامية السلبية المسبقة عن المسلمين تساعد على تأكيد الريبة الشديدة لدى الاسلاميين حول المؤامرة الغربية المفترضة لإبادة الإسلام. كذلك فإن بعض الخبراء الغربيين المعينّين ذاتياً يعتبرون أداة طيّعة في أيدي الاسلاميين الأكثر تطرفاً من خلال تصويرهم المبالغ فيه لتفرد الإسلام كدرين إلى جانب أن الإسلاميين

المتطرفين يقنعون إخوانهم المسلمين الآخرين أيضاً على أن الإسلام تحديداً قادر على تحقيق المدنيّة والديموقراطية. هذا وسيكون زمناً سامياً ورفيع المستوى ذلك الزمن الذي سيشجب فيه التحالف الضمني القائم بين المستشرقين الحراس القدامى للغرب والاسلاميين المحليين أسياد الموجة الجديدة على فكرة التفرّد المفترضة والمحددة بشكل سيء للإسلام.

*ثانياً: على الغرب أن يشجع الأنظمة الحالية لإشراك بعض القوى الإسلامية المعتدلة في حكوماتها بشكل تدريجي. لأنه لم يعد بالإمكان تجاهل التيار الايديولوجي الاسلامي. ويجب أن تأخذ كذلك بعض الأماكن في المؤسسات التشريعية ومن ثم التنفيذية. وللبدء بذلك يجب أن تجري مناقشة بعض الاتفاقات السابقة للانتخابات بين الحكومة وبين القوى السياسية الأخرى ومن ضمنها الإسلامية. وعلى هذه الاتفاقات أن تضمن أن عملية الديموقراطية بالرغم من سيرها بشكل تدريجي إلا أنها يجب ألا تقلب من قبل أي حزب آخر. بالإضافة إلى ذلك على القوانين الانتخابية أن تمنع الفائز في الانتخابات من الاستيلاء على السلطة كلها لأن ذلك غير ملائم بشكل مطلق للأقطار التي فيها الديموقراطية هشة جداً وغير قادرة للخضوع إلى تلك الصيغة العسكرية في عملية اختيار القائد. لقد وصلت بعض الدول إلى اتفاقات سابقة لتنظيم الانتخابات.

كميثاق جدة في الكويت، واتفاق الطائف في لبنان، والميثاق الوطني في الأردن، وميثاق التضامن في اليمن إلا أنه ولسوء الحظ كانت تلك التجارب في مجال تحقيق الديموقراطية التدريجية والذي كان يشمل ضمانات لاستمرار العملية نفسها ضحية تلاعب الحكومة ذاتها كما حصل في اليمن أو بعض البلدان الأخرى المجاورة كلبنان. هذا ولم يتم تبنّي مثل تلك التجارب بشكل واسع في الأقطار الأكثر تأثيراً وفعالية لكن عملية الحصر هذه لاتقلل من أهمية الوصول إلى ضمانات متبادلة تسبق العمليات الانتخابية.

* ثالثاً: على الغرب أن ينتقد إنتهاكات حقوق الإنسان وينتقد الخداع الحاصل في أية عملية انتخابية أينما حدث. غير أن الغرب فقد جزءاً من المصداقية تجاه بعض المسائل أو القضايا: فحديث الغرب عن حقوق الإنسان والديموقراطية يبدو مشروطاً بالاعتبارات الاستراتيجية. قد تكون تلك الشرطية مشروعة أحياناً - حملات صليبية من أجل الفضيلة تنتهي عندما تبدأ مسألة المصالح - بيد أن الحكومات الغربية غير قادرة على الادّعاء أنها تملك درجة عالية من الأخلاقية أكثر من القوى الأخرى اللاغربية. إن الغرب انتقائي فعلاً في عملية اختياره لأعدائه كما هو الحال في قرارات الأمم المتحدة، إنّه يرغب أن يبدو منفذاً، لذلك عليه ألا يندهش عندما تلاقي محاضراته الأخلاقية السخرية في العالم الثالث.

* رابعاً: على الدول الغربية أن تعي أن الديمقراطية لاتقوم على فرد واحد أو على نظام وحيد الاقتراع. وإن حقوق المجموعة العرقية أو الطائفية من الأهمية بمكان كالحقوق الفردية أو الإنسانية. ليس النظام الفردي نظاماً شاملاً ولم يعد نظام الملكية المشتركة الفلسفي المتعالي أخلاقياً قوياً ومتماسكاً في وجه الحكم الاستبدادي المتسلط.

من هنا يجب أن تكون حماية الأقليات جزءاً لايتجزأ من مهمة أي توجه قادم نحو الشرق. فالإسلام مزوّد تاريخياً بصيغ لإقامة هيئات تشريعية ضمن نظام الحكم ذاته بإمكانها أن تطبق على الأفراد على أساس انتمائهم الديني. فإذا كان على المسلمين أن يحكموا طبقاً للشرعية فمن حق غير المسلمين أن يحكموا طبقاً لشرائعهم وعاداتهم الخاصة. لذلك تعتبر العودة إلى تلك الأشكال الفريدة من التعددية الاجتماعية والتشريعية أسهل وربما أكثر إلحاحاً من خلق تعددية أخرى قائمة على النمط الفردي.

إن الاسلاميين يرغبون الالتزام بتلك الأشكال أكثر من الالتزام بسياسات التعددية التي هي من ويست منستر الغربي.

* خامساً: على الغرب أن يساعد على تحقيق نتائج قيمة في حل

مسألة القضية العربية ـ الاسرائيلية . يعتبر الاتخاذ السريع لوصول الفلسطينيين إلى حق تقرير مصيرهم بالإضافة إلى البزوغ النهائي للدولة الفلسطينية الترياق الوحيد للتطرف الإسلامي المتصاعد والموجود بين الفلسطينيين.

ومما لاشك فيه أن نهاية متوازنة لذلك الصراع ستساعد على تخفيف السيطرة العسكرية على السياسات العربية وستساعد في الوقت ذاته على تبديد وجهة النظر المأخوذة عن الغرب (المسيحي) والتي تقوم أن الغرب يدعم الاسرائيليين (اليهود) في نضالهم ضد العرب الفلسطينيين (المسلمين) . قد تنشغل الحكومات بقضايا أخرى غير قضية الصراع العربي ـ الاسرائيلي (كالتعامل مع التحدي الإسلامي بحكمهم الخاص) بيّد أن جماهير المسلمين ما تزال مهتمة كل الاهتمام بالقضية الفلسطينية كقضية احتلال أجنبي لمعظم الأراضي الإسلامية .

* لقد نما مؤخراً وبشكل مخيف جداً قلق عند الاسرائيليين من الجماعات الاسلامية في الشرق الأوسط ومن تنامي القوة العسكرية الايرانية . مع ذلك ماتزال تلعب اسرائيل دوراً هاماً في تقوية (حماس) ضد جبهة التحرير الفلسطينية وتدعم (حزب الله) ضد السلطات الحكومية الشرعيةفي جنوب لبنان . ولعبت اسرائيل دوراً هاماً في عملية تبادل الأسلحة والرهائن بين الولايات المتحدة وايران (في قضية ايران كونترا) عبر ارسال الاسلحة للخميني في ايران . وتشكو الآن من ازدياد النفوذ الاسلامي التي احتضنته في يوم من الأيام

* أما الطرح الجديد للمعلقين الاسرائيليين اليوم فهو عبارة عن دعوة الحكومات العربية والحكومات الاسرائيلية لأن تصبح حلفاً واحداً في مواجهة ايران والأصولية الاسلامية . إلا أن على اسرائيل أن تسير طويلاً قبل الوصول إلى مثل هذا التحالف . وعليها أن تعترف بعلاقتها الغربية بالجماعات الايرانية السابقة التي قامت في الماضي وتعترف بهجومها على

ايران نفسها في معركتها مع العراق، وعليها أن توافق على التعددية السياسية الموجودة في منظمة التحرير الفلسطينية وتعتبرها المحاور الوحيد في عملية السلام، وعليها أن توافق أيضاً على إقامة دولة فلسطينية كنتاج حتمي ونهائي لذلك الحوار. هذاوتلقى الشرعية القانونية الحالية للكنيست الاسرائيلي في عملية اتصالاته مع منظمة التحرير الفلسطينية الترحيب لكنها خطوة غير كافية للسير في الاتجاه الصحيح. هناك ضرورة ملحة في القبول الكامل لمنظمة التحرير الفلسطينية وإن المضي في عملية السلام سيبلور القيادة الفلسطينية في الثلاث والخمس سنوات القادمة، وسيؤثر موقف اسرائيل على مدى قوة التحدي الاسلامي الرافض للحكومات العربية المؤيدة لعملية السلام. إن تأخير عملية استيطان مناسبة للفلسطينيين يعني تشجيع (حماس) كبديل عن منظمة التحرير الفلسطينية، والاسلاميين كبديل عن الحكومات العربية العلمانية. لقد سجلت في محادثات السلام عملية طرد الاسرائيلي للمئات من الإسلاميين في كانون الأول من عام ١٩٩٢ بدون أي نوع من التقدم نقطة لصالح الفلسطينيين وكانت عبارة عن ضربة كبيرة لمصداقية اسرائيل في عملية السلام الجارية وفي عملية استقلال لبنان وسيادته. وقد أعطت الكثير من المعلومات عن السلوك العصبي الغاضب الذي يميز الشعب الاسرائيلي وعن عدم قدرة اسحاق رابين رئيس مجلس الوزراء الاسرائيليين السيطرة على ذلك. وأعطت معلومات عن وضع حماس كذلك وعلى أن القضاء عليها بدون تقديم أية امتيازات للفلسطينيين يعني اعادة تقوية صفوف (حماس) وموقعها.

* وأخيراً على الغرب أن يوقف توجهه الانتقائي الرفيع المستوى لعملية التدخل العسكري. أي مسلم حتى ولو لم يكن اسلامياً سيلاحظ أن الحكومات الغربية كانت ترغب في التدخل فقط في المكان الذي كان فيه المسلمون يقتلون بعضهم البعض أو تهدد المسلمين الآخرين (كما حصل في الكويت، وفي المناطق الكردية، وفي صوماليا، بينما تقف مكتوفة الأيدي

عندما يقتل المسلمون من قبل القوى غير المسلمة (كما البوسنة)، وفي الغرب قد ينظر إلى قرارات التدخل على أنها نتاج مصالح استراتيجية متنوعة، وقدرة عسكرية وغايات أخرى. إلا أنها بالنسبة للمسلمين في أفضل حالاتها أنها الكيل بمكيالين.

* لقد لاحظ المسلمون ظهور ميل نحو التدخل الغربي وخصوصاً الامريكي منه في العالم الاسلامي في العقد الماضي الفائت: ليبيا (١٩٨٦) ايران (١٩٨٢) العراق من عام (١٩٩٠ إلى ١٩٩١) صوماليا من عام (١٩٩٢ إلى عام ١٩٩٣). بينما تختلف الدوافع في كل حالة عن الحالة الأخرى إلا أن المسلمين يدعون إلى الإعادة إلى الأذهان أن دورهم في الغرب لم يجرب من قبل التدخل العسكري المباشر للولايات المتحدة (ما عدا حالة استثنائية في لبنان سنة ١٩٥٨). لذلك على الغربيين الا يندهشوا من ظهور الخوف من الاجنبي عند المسلمين كردة فعل تجاه التدخل الغربي حتى ولو كان ذلك من أجل أهداف إنسانية. فمن المحتمل أن يستخدم الاسلاميون ذلك الخوف من الأجنبي لتحدي الأنظمة وإرباكها وفي النهاية الإطاحة بها.

* هذا وستكون التدخلات الغربية مقبولة فقط إذا ترافقت مع توجه عادل غير منحاز نحو مشاكل المنطقة كلها وخصوصاً ما يتعلق منها بالمسألة الفلسطينية الاسرائيلية، وبالتوزع غير العادل للثروة في المنطقة، منطقة الشرق الأوسط كلها. وإلا قد يبرهن الموقف المزدوج للغرب وتدخلاته الانتقائية المستحيلة التصور إلى جانب إصراره على تحقيق الأمن في عملية توجهه نحو العالم الإسلامي على أنه نوع من الضغط يتذرع به الاسلاميون كسلاح من أجل الوصول إلى السلطة.

نحو نظام اقتصادي- اجتماعي أمثل

الدكتور حيدر غيبه

لقد ساد هذا القرن نظامان اقتصاديان رئيسيان هما النظام الرأسمالي التقليدي (الكلاسيكي)، والنظام الماركسي اللينيني الذي يمكن أن يُعبّر عنه بالنظام الاشتراكي- الشيوعي. وبينما انفرد النظام الأول بالوجود حتى عام ١٩١٧م، تعايش النظامان بعد ذلك في جو من التوتر الدولي تخلّلته حروب، بعضها ساخن

* د. حيدر غيبة: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الاقتصادية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وبعضها بارد، مما يعرفه الجميع. وقامت على هامش هذين النظامين أنظمة يمكن اعتبارها فروعاً لهما، وأهمها الأنظمة الاشتراكية الديمقراطية.

وقد حققت هذه الأنظمة نجاحات هامة إلا أن نجاحها كان فقط إلى حين، وتخللته تضحيات ومظالم كبيرة لحقت بملايين المظلومين في كلا النظامين الرأسمالي والاشتراكي- الشيوعي، ثم أخفقت في مواصلة سيرها بنجاح. وكان من أهم أسباب إخفاقها التطرف، ذات اليمين أو ذات الشمال، وافتقادها للوسطية، المقترنة، في الغالب، بالحق والعدل.

آ- النظام الرأسمالي:

فالرأسمالية نظام اقتصادي اجتماعي يقوم على مبادىء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وحرية النشاط الاقتصادي، ووجود سوق متطورة لعناصر الإنتاج، وتراكم رأس المال، وتجمع العمال في منشآت أرباب العمل، واعتبار الربح هدف هذه المنشآت ومحرك نشاطها، والاعتماد على آلية السوق لتحديد الأسعار والأجور وتوزيع عناصر الانتاج، أي على آلية العرض والطلب في سوق مفتوحة يتزاحم فيها المنتجون والموزعون- العارضون- كما يتزاحم المشترون- الطالبون- للسلع والخدمات. وتقوم فلسفته على النظرة المادية للحياة والعقلانية والمنطق الرياضي كأساس للتفكير واتخاذ القرار مما يساعد على نمو العلوم والمخترعات منذ منتصف القرن الثامن عشر، وعلى أن سلوك الفرد ومصلحته يتوافقان مع مصلحة الجماعة، مما ساعد على نمو الانتاج الزراعي والصناعي نمواً كبيراً لم تعرفهما البشرية من قبل.

لكن شهر عسل النظام الرأسمالي التقليدي- الكلاسيكي انتهى مع الحرب العالمية الأولى، إذ اشتعلت الثورة البلشفية في روسيا القيصرية عام ١٩١٧ وقضت على النظام شبه الرأسمالي فيها، وبُدىء بتطبيق النظام الماركسي- اللينيني، أو النظام الاشتراكي- الشيوعي، كما انتقل الحكم إلى الفاشستيين بزعامة موسليني في عام ١٩٢٤ بإيطاليا حيث تحول النظام

الاقتصادي الحرّ إلى النظام النقابي، وإلى الحزب الوطني الاشتراكي بزعامة هتلر عام ١٩٣٣ في ألمانيا حيث أصبحت الدولة تسيطر على الاقتصاد من خلال تأميم المصارف واشتراك القطاعين العام والخاص في تأسيس المعامل وفرض العمل الإجباري، واتباع مراقبة الصرف والاكتفاء الذاتي. وفاز حزب العمّال البريطاني في انتخابات عام ١٩٢٤ و ١٩٢٩ بعد أن توقف الازدهار الذي عرفته بريطانيا فيما سبق فتخلت عن مبدأ حرية التجارة. وجاءت الأزمة الاقتصادية العالمية التي استمرت بين عامي ١٩٢٩ و١٩٣٣ فاضطرت الولايات المتحدة الامريكية بزعامة الرئيس روزفيلت إلى التخلي عن بعض الأسس الرأسمالية وإلى إعلان برنامج النيوديل عملاً بنصيحة الاقتصادي البريطاني الكبير كينز، وقد تضمن هذا البرنامج قيام الدولة بنشاطات اقتصادية مباشرة لإنعاش النظام الاقتصادي الأمريكي المنكوب بالأزمة، والتخلي عن مبدأ توازن الميزانية العامة وعن نظام الصرف الذهبي، كما تضمن إجراءات تحدّ من حرية العمل والتجارة، رغم الحفاظ على الملكية الخاصة والمبادهة الفردية كأساس للنظام السائد.

وعندما انتهت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥ فاز حزب العمّال البريطاني بالأكثرية البرلمانية المطلقة وحصل هذه المرة على كامل السلطة والحكم، بزعامة كليمنت إتلي الذي قامت حكومته بتأميم مناجم الفحم وبنك انكلترا المركزي والطيران المدني وإنتاج الطاقة الذرية والكهربائية والمواصلات السلكية واللاسلكية واستصدرت قانون التأمين الصحي والاجتماعي. وانضمت دول أوربا الشرقية إلى فلك الاتحاد السوفييتي بنطاقه الماركسي وفاز الحزب الاشتراكي الديمقراطي في النروج عام ١٩٤٥ ونجحت الثورة الشيوعية في الصين عام ١٩٤٩، ثم اختارت عدة دول النظام الماركسي ككوبا (عام ١٩٦٠) وفيتنام كما فازت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية أو المعتدلة في عدة دول أخرى في أوروبا وآسيا وأفريقيا خلال أعوام الستينات وحتى السبعينات.

يبيّن التطور المشار إليه فيما سبق إخفاق النظام الرأسمالي الكلاسيكي في الاستمرار وتحقيق النجاحات. إلا أنّ هذا الاخفاق لم يمنع من عودته للانتعاش في شمالي أمريكا خلال الخمسينات حيث بلغ دخل الولايات المتحدة لوحدها ما يقرب من ٤٠٪ من دخل العالم، واليابان وألمانيا خلال السبعينات وفي بريطانيا خلال الثمانينات، إلا أن هذا الانتعاش كان بألبسة جديدة للنظام حيث أُدخلت عليه أنظمة التأمين الصحي والاجتماعي (ضد البطالة والإصابة والعجز) وحُصِّن ضد الأزمات الاقتصادية التي كانت ولاتزال تطرأ عليه (باعتبار أن الدورة الاقتصادية جزء من تركيبه) عن طريق تدخل الدولة عبر سياسات اقتصادية ونقدية ومالية من شأنها تنشيط الاقتصاد وتخفيف حدة الأزمة وآثارها. إلا أنه رغم هذه التصحيحات والتعديلات لاتزال هناك فروق كبيرة في الدخل بين فئات المجتمع، وقد استفحلت هذه الفروق في الولايات المتحدة خلال حكم الرئيس ريغان، وفي بريطانيا خلال حكم المحافظين برئاسة تاتشر، وبلغت نسبَها القصوى في بعض الدول النامية كالبرازيل وبنامة، وما ظاهرة المشردين ممن لاسكن لهم ومدن الصفيح في هذه الدول إلاّ أثر من آثاره.

وكما في النظام الرأسمالي بشكله التقليدي سرّ نجاحه فيه سر إخفاقه. فمن أسرار نجاحه أن الحرية الاقتصادية وآلية السوق تسمحان نظرياً بزيادة الانتاج حتّى الوصول إلى نقطة الحجم الأمثل له، وهي النقطة التي يتساوى عندها مردود عوامل الانتاج مع كلفته ويتحقق معها أعلى منفعة للمجتمع، بدون زيادة (افراط) لايرغب بها المجتمع إذ تكون معها الخسارة، ولانقص يكون معه الحرمان. وإنما يقف دون تحقيق هذا الحجم، واستمرار الازدهار، عيوب كامنة في النظام أهمها الاحتكار الذي يمنع الاقتصاد من الوصول إلى الحجم الأمثل لأن هذا الاحتكار يسمح بوجود أسعار أعلى من سعر التوازن عند الحجم الأمثل للانتاج في سبيل تعظيم الربح. يضاف إلى هذا العيب عدم توازن الانتاج (والدخل) مع الاستهلاك وخضوع الفرق، وهو حجم

الاستثمار للمدّ والجزر حسب تطور مناخ الاستثمار وتوقعات المستثمرين المتبدلة مما يساهم في البطالة وما يتبعها من بؤس وآفات اجتماعية في مرحلة الكساد وفي تبديد الموارد في مرحلة الرواج. ويضاف إلى هذا العيب الذاتي في النظام عيب أخلاقي وهو افتقاده للعدالة الاجتماعية لأنّ تركيبه، بشكله التقليدي، يسمح بتمركز رأس المال وتمكين أصحابه من الاحتكار وتحقيق أرباح أعلى من معدلات التوازن وبالتالي بفروق دخل عالية وتمايز طبقة من يملك على طبقة من لايملك.

ب- *النظام الماركسي- اللينيني:*

يقوم النظام الماركسي- اللينيني على الملكية الجماعية (ملكية الدولة) لوسائل الانتاج من مزارع ومصانع ومصارف وغيرها؛ وعلى التخطيط المركزي (الحكومي) كأسلوب لادارة وتنمية هذه الوسائل، والتفريق بين مرحلتين لتوزيع الجزء المخصص للاستهلاك من الدخل الإجمالي، أي الجزء المخصص للأفراد وأسرهم؛ ففي المرحلة الأولى يوزع هذا الجزء على العاملين، لكلٍّ بحسب جهده. وفي المرحلة الثانية عندما تتحقق الوفرة والكفاية للجميع، يكون لكل بحسب حاجته- وقد تبين فيما بعد، أن هذه المرحلة الثانية سوف لن تتحقق فعلاً. أما الجزء الآخر من الدخل، وهو التوفير، فتتصرّف به الدولة (الحكومة) عن طريق مؤسساتها، حسب الأولويات التي تُقر في الخطة، في مختلف الاستثمارات العامة من زراعية وصناعية وخدمية بما في ذلك الأقنية. فهذا النظام يعتمد على ثلاثة أسس رئيسية، أولها الأساس المادي، كالرأسمالية، والثاني العدالة الاجتماعية التي تفتقدها الرأسمالية، نظرياً، والثالث الحكم التوليتاري (الكلياتي، المفروض لمصلحة الكل) المعارض للحرية الاقتصادية المتبعة لمصلحة الفرد في النظام الرأسمالي.

وقد سبق ماركس إلى الفكر الاشتراكي والعدالة الاجتماعية عدد من المفكرين والمصلحين، اختزل منهم ما يلي: لقد ابتدع الفيلسوف اليوناني

أفلاطون الذي عاش بين سنتي ٤٢٧ و٣٤٧ قبل الميلاد جمهوريته المثالية في كتابه (الجمهورية)، وبناها على الحكمة والشجاعة وضبط النفس والعدالة والديمقراطية، واعتبر أن العدالة تمثل كل هذه الفضائل، واعتبر أن حكم القلة المستَغِلّة التي تتمتع بالغنى الفاحش يتعارض مع الديمقراطية والعدالة وأن مثل هذا الحكم لن يدوم لأن مثل هؤلاء الحكام يتحولون إلى جماعة مُترفين ومتراخين جسماً وفكراً، فيخلدون إلى الكسل والملذّات، مما يُمكّن الفقراء الذين ينظرون إليهم بعين البغض ويتحيّنون الفرصة للقضاء عليهم، من ربح المعركة معهم والفوز بالحكم الذي لابد أن يبنوه على أساس الديمقراطية وتوزيع حصص متساوية من المنافع والحقوق. إنه حلم طوبائي.

وقد قام الإسلام على مبادىء من أهمها العدل. وجاء في القرآن:

«إنَّ اللهَ يأمُرُ بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القُربى وينهى عن الفحشاء والمُنكروالبغي، يَعظُكم لعلكم تَذَكّرون» (سورة النحل ١٦/ ٩٠)، بالإضافة إلى عدد كبيرمن الآيات التي تحضّ على العدل. وكان بين ثوّار الثورة الافرنسية اشتراكيون مثل فرانسوا بابون. وكان قبلها وبعدها فلاسفة عُرفوا بالاشتراكيين الطوبائيين (المثاليين غير الواقعيين) لدعوتهم إلى الاشتراكية على أساس الاعتماد على طيبة الإنسان واختياره للنظام الذي تعتبره الأكثرية - المستضعفة - مثالياً. أما ماركس وزميله انجلز فقد أكّد حتمية الوصول إلى النظام الاشتراكي فالشيوعي كنتيجة للصراع الطبقي الذي يتصف به التاريخ على مرّ العصور، فكل طبقة حاكمة ظالمة لابد أن يحل محلها طبقة حاكمة أخرى حتّى ينبثق من الصراع مجتمع غير طبقي، أي ليس فيه سوى طبقة عاملة واحدة. وينتج التمايز الطبقي في ظل الرأسمالية، برأي ماركس، من واقع أن العامل يتقاضى من الرأسمالي أجراً أقل من قيمة العمل المبذول في إنتاج السلعة وأن الفرق الذي سمّاه (فضل القيمة) يذهب إلى الرأسمالي كربح غير مستحق مما يخلق التمايز. وتوقع ماركس أن تحدث الثورة العمالية في الدولة أو الدول التي نالت الحظ الأكبر من التقدم

الصناعي والرأسمالي، مثل انكلترا، و أن تُنزع ملكية وسائل الإنتاج من أيدي الطبقة البورجوازية- الرأسمالية- وتصبح ملكيتها جماعية بل وتوضع بيد العمال في وحداتهم الإنتاجية، ويتم توزيع العمل والدخل حسبما قدّمنا، وتفقد السلطة الحكومية مبرر وجودها وتضمحل العائلة والدين لنفس السبب.

لقد اعتمدت الماركسية على افتراضات مبالغ بها وعلى بعض الطروحات الخاطئة. ومع ذلك فإن النظام الذي قام على طروحاتها الأساسية في روسيا القيصرية حيث اندلعت الثورة البلشفية وتألف على انقاضها الاتحاد السوفييتي، قد حقق نجاحات معتدلة بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٨ في مجالات الإنتاج الزراعي والصناعي والأجور، وارتفعت وتائر التحسن مع خطط التنمية اللاحقة حتى الحرب العالمية الثانية، إنما كان ذلك على حساب مظالم وتضحيات ومآسٍ راح ضحيتها ملايين من الناس نتيجة الثورة والحروب الداخلية والخارجية والمجاعة والأمراض. ولم يُصبح الاتحاد السوفييتي قوة اقتصادية وصناعية ذات شأن إلا بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أصبحت معدلات النمو مرتفعة في عدد من المجالات (بين ٧٪ و١٤٪ وتحوم في الأغلب حول ٩٪ سنوياً في مجالات انتاج الفحم والبترول والطاقة الكهربائية والفولاذ والاسمنت والصناعات الحربية). وفاجأ العالم عام ١٩٥٧ بإطلاق أول سفينة فضائية- السبوتنيك. ولكن لم تحقق مثل هذه النتائج في الصناعات الاستهلاكية والخفيفة والسكن، كما كان الإنجاز منصباً على الكمّ أكثر منه على النوع في أغلب الأحيان، وقد تباطأ تقدمه اعتباراً من منتصف السبعينات وتفاقم هذا التباطؤ خلال الثمانينات تحت وطأة سباق التسلح مع الولايات المتحدة التي أصبح نداً لها، ووصلت حدود الأزمة مع بداية التسعينات والإخفاق والتفكك في عام ١٩٩١، وانهارت معه الأنظمة الاشتراكية الشيوعية التوتاليتارية الدائرة في فلكه في شرق أوروبا وتخلخل

تركيب النظام الاشتراكي الماركسي في سائر أنحاء العالم وعلى رأسه نظام الصين الشيوعية.

ويكمن وراء هذا الإخفاق عدد من المثالب في النظام الماركسي - اللينيني أهمها:

١ - لقد ثبت أن الماركسية نظرية مغالية في التنظير التجريدي، أي أنها لم تُقحم للإمكانيات الواقعية وزناً كافياً فأضاعت كثيراً من علميتها المدّعاة.

٢ - إن العامل المادي - الاقتصادي الذي اعتمدت عليه، رغم أهميته، ليس العامل المؤثر الوحيد في تطور المجتمع، فالإنسان، بتركيبه المادي والروحي، بمصالحه الاقتصادية ونوازعه الغريزية من جهة ومثله وقيمه الأخلاقية والروحية من جهة ثانية هو العامل المؤثر الأهم.

٣ - لقد تجاهلت النظرية الماركسية طبيعة الإنسان الأساسية المبنية على ميله للتملك وافترضت، خطأ، ارضاءه بمجرد قيام الملكية العامة، وقد أثبت الرئيس السابق غورباتشوف أن افتقاد الشعور بالملكية في الاتحاد السوفييتي كان من أهم عوامل الخلل في النظام.

٤ - زعمت الماركسية أن تنازع الطبقات هو القانون الوحيد لمسيرة التاريخ، وهو زعم خاطىء لتجاهله الصراعات الأخرى القومية والعرقية والطائفية والفكرية وغيرها.

٥ - أخطأت الماركسية في تحديد دور عوامل الانتاج ونسيت أهمية الموارد الطبيعية وفكر الإنسان وإبداعه وقدرته على التجديد والإدارة وإذا صح أن رأس المال هو تراكم عمل سابق، فقد تناست إمكانية أن يكون هذا العمل عمل أصحاب المنشأة أنفسهم، أو مبدعين سابقين منحوا إبداعهم للعالم ككل، وخاصة لمن له القدرة على الاستفادة من ابداعاتهم.

٦ - تحول الاشتراكية الماركسية - اللينينية إلى رأسمالية دولية (نسبة إلى الدولة) فيها من العيوب ما يساوي أو يزيد على عيوب الرأسمالية الفردية.

٧ - الاعتماد على التخطيط القسري المركزي الشامل وافتقاد مساهمة القطاع الخاص القائمة على المبادهة الفردية كرديف لنشاط القطاع العام،

والوقوع في أخطاء التخطيط (في نوع المشروع، تقنيته، مكانه، أولويته أو جدواه . . .) بنسبة أكبر من أخطاء القطاع الخاص بسبب الاعتماد على البيروقراطية.

٨- إحلال سياسة القمع التوتاليتارية محل الحرية الاقتصادية بصورة خاصة والحريات العامة- الديمقراطية بصورة عامة، وقد ثبت أن هذه الحريات، هي من أهم أولويات الإنسان، بعد حدّ سدّ الرمق وتأمين الحدّ الأدنى من الكساء والسكن والأمان.

الخلاصة: إن الرأسمالية المطلقة تتجه نحو تحقيق الإنتاج الأمثل ولكنها تخطئه بسبب الاحتكار أو شبه الاحتكار والمثالب الأخرى الكامنة في النظام، كما تفتقر إلى العدالة الاجتماعية بسبب اعتمادها على المادة كأساس وحيد ومعيار لسلوك الفرد والمجتمع، مما أوقعها في افتقاد التوازن والاستقرار. وقد خفّف تقدم علم الاقتصاد وإدخال الحمايات الاجتماعية من النتائج السلبية ولكنه لم يقض عليها وبقي كثير من الهدر والظلم. وكذلك يغالي النظام الماركسي- اللينيني التوتاليتاري فيما يعتمد عليه من أسس وفرضيات، فيتجه نحو تحقيق الانماء مع العدالة الاجتماعية ولكنه يخطئهما بسبب إهماله لحرية الفرد واعتماده على البيروقراطية ووقوعه في أخطاء التخطيط وانحرافه عن الطريق الذي يحقق أهداف الإنسان. فما هو البديل؟

جـ- نحو نظام أفضل- نظام التوازن الاقتصادي الاجتماعي:

التوازن شرط للاستقرار: الاستقرار الديناميكي، أي الذي يتحقق معه الثبات والاستمرار في ظل الحركة والانماء، غاية عامة في هذا الكون. ولكن كيف يتحقق الاستقرار؟ الجواب: التوازن شرط لازم لهذا الاستقرار. نلاحظ هذا في الطبيعة، في دوران الأرض حول محورها وفي تركيب الهواء والماء وعناصر التربة وحياة الغابة وفي كل شيء، حتى إذا اختلّ هذا التوازن اختل تركيبها. ونلاحظ نفس الشيء عند الإنسان، إذا تناول أقل مما يحتاج جسمه سقم وضوى، و إذا تناول أكثر من حاجته اتّخَمَ واعتلّ،

واستقرار صحته يعتمد على توازن طعامه وشرابه وتنفسه مع حاجته، وجهده مع طاقته . . . وهكذا وفي الحقيقة يكاد مبدأ التوازن يكون أساساً لكل الأدوات والعلوم والفنون.

وإذا انتقلنا من الطبيعة والمواد والإنسان إلى المجتمعات نلاحظ نفس الشيء أي أن التوازن شرط لاستقرارها. والانماء والاستقرار غاية كل الأنظمة. بما في ذلك النظام الذي ننشده. أما العدالة فيتنكر لها النظام الرأسمالي ويستهدفها النظام الماركسي- اللينيني بدون نجاح. وكذلك الحرية الاقتصادية والديموقراطية السياسية يتبناها الأول وينكرها الثاني، بينما كلاهما، أي العدالة والحرية بكل أشكالها من أهم أهداف نظامنا. فلنبدأ بالحديث عن العدالة الاجتماعية.

مفهوم العدالة والعدالة الاجتماعية في الواقع: جوهر العدالة منع ظلم الإنسان لأخيه الإنسان أو استغلاله. والظلم هو افتئات الظالم على حق المظلوم. والحقوق عديدة ونسبية ومحددة ولا موجب لتعدادها. وما يهمنا هنا هو حق العامل على المنشأة المنتجة للسلع والخدمات.

ويتلخص هذا الحق بأجر عادل وشروط عمل إنسانية واحترام متبادل. وتكمن المشكلة في تحديد الأجر العادل. لو كانت المنشأة بشكل جمعية تعاونية انتاجية، أي لو كان عمال المنشأة هم أصحابها، لعادت جميع أرباحها إلى الأعضاء، بعد حسم الضرائب واحتياطات الاستثمار والطوارىء، وانتفى ما يسميه ماركس فضل القيمة، ورضي بذلك أتباعه وكل من ينشد العدالة الاقتصادية، وانتفت المشكلة. ولكن هذا النوع من التنظيم كان ولايزال محدود النجاح، وسرعان ما تتحول الجمعية إلى شركة مساهمة رأسمالية، عندما تنجح أو تنتقل أسهمها من جيل إلى جيل، أو تُحلّ فيذهب أثرها عندما تفشل. ولم نعثر على توزيع مرض للدخل في النظام الماركسي اللينيني بسبب مثالبه. وإذا لجأنا إلى إحصاءات توزيع الدخل المتوفرة لدول العالم، نرى أن حصة فئة العشرين بالمئة من الأسر

الواقعة في أسفل سلم الدخول من الناتج المحلي الاجمالي في بريطانيا وهولندا والسويد وبلجيكا واسبانيا واليابان، كدول رأسمالية أو شبه رأسمالية نرى أنها نحو ٧,٧٪ وسطياً من الناتج المحلي الإجمالي خلال أعوام ١٩٧٩ – ١٩٨١ بالمقارنة مع ٦,٥٪ تقريباً في دولتي المجر ويوغوسلافيا السابقة، لقد ارتفع هذا الرقم الأخير في بولونيا وهنغاريا عام ١٩٨٩ إلى ٩,٢ و٩,٩، ١٠٪ على التوالي. لكنه بقي في يوغوسلافيا ٥,٣٪ وفي الصين ٦,٤٪ وهي أرقام دون مستوى مثيلاتها في الدول الرأسمالية وشبه الرأسمالية باستثناء الولايات المتحدة والدانمارك.

وإذا أخذنا خمس الأسر الواقعة في أعلى سلم الدخول لدى الدول الرأسمالية وشبهها التسع آنفة الذكر، نجد حصتها بلغت ٣٨,٥٪ من مجمل الناتج المحلي وسطياً، وهي نسبة قريبة من حصة هذه الفئة في يوغوسلافيا عام ١٩٧٨ وهي ٣٨,٧٪ وأعلى منها بقليل في المجر وهي ٣٥,٨٪.

نستنتج مما سبق أن فروق الدخل بين فئات المجتمع في الدول الرأسمالية وشبهها متقاربة مع هذه الفروق في الدول التي ساد فيها النظام الماركسي أو الماركسي اللينيني فيما مضى. وإنما نجد هذه الفروق كبيرة حقاً في بعض الدول النامية التي يسود فيها النظام الرأسمالي شبه السائب كالبرازيل حيث بلغت حصة الفئة الدنيا ٢٪ فقط وحصة الفئة العليا ٦٦,٦٪ أي مرتفعة جداً. (مصدر الأرقام السالفة تقرير التنمية الدولي لعامي ١٩٩١ و١٩٩٣)–الجدول ٣٠ من الملحق الاحصائي.

ويعود التقارب بين الدول الاشتراكية السابقة ودول الاقتصاد الحر في نمط توزيع الدخل إلى تعاظم دور الدولة في المجال الاقتصادي منذ الأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٢٩ – ٣٣. فلم يعد هناك دول ذات اقتصاد حر تماماً أو رأسمالية مائة بالمائة، لأن تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية أصبح عاماً وشاملاً تقريباً، عن طريق الميزانية العامة الجارية والاستثمارية وبرامج التأمين الاجتماعي والتسليح وغيرها. فكيف السبيل إلى تحديد الأجر العادل أو مجال هذا الأجر على الأقل؟

من الطبيعي أن يختلف مقدار الأجر العادل، ليس حسب نوع العمل فحسب، بل حسب الدولة أيضاً، لأن لكل دولة ظروفاً خاصة بها فيما يتعلق بمستوى الدخل وكلفة الإنتاج والأسعار . . . وغيرها من العوامل التي تؤثر في مستوى الأجور. مع الاحتفاظ بهذا المعنى النسبي للأجر العادل، ربما نقترب منه إذا قلنا إنه الأجر الذي يُؤَمّن له ولأسرته حق العيش بمستوى معيشة كريم أي لائق بالإنسان. ولنقترب أكثر من هذا المفهوم، لابد من بعض الافتراضات والتحديدات. ومن هذه الافتراضات تحديد معنى الأسرة بأسرة متوسطة الحجم، تتألف من خمسة أعضاء، وتحديد مستوى العيش الكريم بذلك الذي يوفر للأسرة المذكورة الغذاء الكافي والسكن الصحي والملبس الضروري وأدوات النظافة وموادها والعناية الصحية والتعليم الإبتدائي والإعدادي كحد أدنى للأولاد، والنقل إلى مراكز العمل والدراسة ومنها، وحاجات الثقافة والهواية والطوارىء. ولامجال للدخول في تحديد تفاصيل هذه المقومات إنما من الممكن إعطاء مثال عن إحداها، وهي الغذاء الكافي. يجب أن يتألف هذا الغذاء من أطعمة تتضمن نحو ٣٠٠٠ حريرة (أو كالوري) لكل فرد من أفراد الأسرة وتحتوي على مايكفي من البروتين والخضار والفيتامينات. ومن الطبيعي أن يختلف مستوى هذه المقومات مع مستوى الدخل العام في كل دولة، كما تقدم، لأنه لايمكن أن تتحمل الدولة أكثر مما يسمح به هذا الدخل. هذا التحديد يقربنا من مفهوم الأجر العادل ولكنه لايحدد موقعه على سلّم الدخول في الدولة الواحدة. إن تحديد هذا الموقع يحتاج إلى آلية (ميكانيزم) ذات عناصر مؤثرة محددة. وقد وجدتُ هذه العناصر فيما يلي:

١- توزيع ملكية وسائل الإنتاج بين قطاعات الملكية على أساس منطقي متوازن، مع مراعاة انتاجية القطاع وحرية التملك للجميع كمبدأ.

٢- الاعتماد على آلية السوق لتأمين توزيع الموارد توزيعاً أمثل يعكس رغبات المجتمع وتحقيق الانتاج الأمثل في كل القطاعات.

٣- اتباع سياسات استثمارية واقتصادية ومالية ونقدية وتعليمية وصحية وسكنية واستخدامية تستهدف الإنماء والعدالة والتوازن في ظل الحرية المنظمة وآلية السوق.

٤- اعتماد حد أدنى للرواتب والاجور كصمام امان، يعاد النظر به دورياً ويراعي متطلبات العيش الكريم.

٥- تصور نموذج نسبي لتوزيع الدخل على فئات الدخل في المجتمع لتحديد موقع مدى الأجر العادل على سلم الدخول.

٦- وجود تنظيم ديموقراطي يدعم الأهداف والاستراتيجيات آنفة الذكر.

لقد اعتمد ماركس على حتمية الثورة للوصول إلى أهدافه، بينما يعتمد نظامنا على التوازن الاجتماعي باعتبار التوازن هو النحو الذي تتجه إليه الكائنات، كما يجري توازن السوائل في الأنابيب المستطرقة ليستقر مستواها في نهايتي الأنبوب، وبالأحرى أن يتجه إليه فكر الإنسان المستنير الباحث عن الاستقرار، لاسيما وقد امتلأت جعبته بتجارب غنية ذهبت به ذات اليمين وذات الشمال لم يصل بها إلى الاستقرار الديناميكي المنشود، وكانت أشبه بذبذبات سوائل الأنابيب المستطرقة قبل توازنها واستقرارها. وسأحاول توضيح عناصر هذه الآلية في رؤوس الأقلام الآتية:

آ- يمكن تلخيص استراتيجية توزيع ملكية وسائل الإنتاج بما يلي:

١- من المسلم به أن للحكومة حق رسم وتنفيذ السياسات الاقتصادية وفقاً للمبادىء التي تقرها السلطات الدستورية ومقتضيات الإنماء. ولكن ثبت أن هذا وحده لايكفي لتحقيق التوازن في ظل الملكية الخاصة لوحدها، أو ظل ملكية الدولة لوحدها. إنما يمكن تحقيقه من خلال نظام مختلط، يسمح بملكية وسائل الإنتاج لكل من القطاع العام والخاص والمشترك والتعاوني، على أساس الحرية والمزاحمة كمبدأ عام. فهذا التوزيع يكفل التوازن في ظل الحرية، والمزاحمة تكفل حسن الأداء وكفاءة الإنتاج. وكلها أهداف للنظام المنشود.

٢- على سبيل الاستثناء من القاعدة العامة آنفة الذكر، للدولة حق الملكية الحصرية لبعض وسائل الإنتاج وأهمها المرافق العامة باعتبارها تهم جميع المجتمع ولايجوز أن تكون غرضاً للمصالح الخاصة التي يحتمل تعارضها مع المصلحة العامة. وكذلك حق تملك المناجم الرئيسية ومصادر الطاقة السائلة والغازية وينابيع المياه والأنهار والبحيرات وشواطىء البحار، مع إمكانية منح القطاع الخاص حق الاستثمار، لاحقّ التملك، لهذه الوسائل بالنظر لأهميتها الشاملة، ومثل ذلك ملكية المصرف المركزي والمصارف الإنمائية والتجارية الرئيسية، مع السماح للقطاع الخاص والمشترك بتأسيس بنوك توفير وتسليف بهدف توفير المزاحمة الضرورية لتطوير الخدمات المصرفية وحسن أدائها من قبل جميع المصارف، بالنظر لما للمصارف من أهمية شاملة أيضاً. وكذلك للدولة وحدها، أو بمشاركة القطاع الخاص، حق تولي الصناعات الحربية، لاسيما الثقيلة والمتطورة، بالنظر لتعلقها بالمصالح الاستراتيجية العليا للدولة. وللدولة الحق أيضاً بتملك وسائل الإنتاج الأخرى على أساس عدم الانحصار، بل على أساس المزاحمة وآلية السوق، شأنها شأن المنشآت غير الحكومية. وفي هذا الصدد. من المحبذ أن تلجأ الدولة إلى هذا الحق عند إحجام القطاع الخاص عن إقامة بعض المشاريع رغم حيويتها.

٣- يجب، في رأيي، أن يكون للقطاع الخاص والقطاع التعاوني والقطاع المشترك حق ملكية وسائل الإنتاج، بمختلف أنواعها باستثناء تلك المتروكة حصراً للقطاع العام. ومن الضروري احترام هذا الحق وعدم الافتئات عليه من قبل أي سلطة كانت. وتنبع ضرورة هذا الحق من كون القطاع الخاص أكثر كفاءة في إدارة المشاريع الاقتصادية من مؤسسات القطاع العام، باستثناء تلك التي ذكرناها آنفاً، بسبب وضوح الملكية وحرص المالكين على أملاكهم الخاصة واهتمامهم بتنميتها تحقيقاً لمصالحهم الخاصة. ويدخل مع حق القطاع الخاص بالملكية حصوله على الحريات التي تكفل إدارة أملاكه

بكفاءة مع الاحتفاظ بمبدأ عدم الإضرار بالغير أو المصلحة العامة. وقاعدة «لاضرر ولاضرار» والمصالح المرسلة من المبادىء التي أقرها الدين الحنيف.

إن توزيع ملكية وسائل الإنتاج بالأسلوب آنف الذكر يكفل تحقيق التوازن بين مختلف القطاعات الاجتماعية وكذلك بين النزّعات الفردية والجماعية. كما يكفل مساهمة الجميع ويمنع هدر إمكانيات أي قطاع ويتيح الفرصة للمبادهة الفردية ويسهل للدولة تنفيذ سياساتها الاقتصادية والاجتماعية.

ب- كذلك إن العنصر الثاني لآلية التوازن وتحقيق مجال الأجر العادل أي الاعتماد على آلية السوق والمزاحمة يؤمن بلوغ هدف الإنتاج الأمثل ويعكس رغبات الشعب ويفسح المجال لاستعمال معايير الأداء الصحيحة، وباتباع سائر عناصر الآلية تنتفي إمكانية هضم القوي لحقوق الضعيف في ظل نظام المزاحمة، فلننتقل الآن إلى العنصر الثالث أي السياسات.

ج- من أهم معالم السياسة الاقتصادية في النظام المنشود قيام مؤسسات الدولة باستثمار الموارد المتاحة لها على أسس اقتصادية سليمة مع استهداف توسيع قاعدة الإنتاج وتعظيم طاقته وكفاءته في المجالات الموكولة إليها، وتشجيع الاستثمار من قبل قطاعات الملكية الأخرى في المجالات الحيوية. عبر تقليل مخاطر الاستثمار وتقديم المعلومات الاقتصادية الدقيقة وإتاحة التمويل اللازم للاستثمار بفوائد معتدلة وتوفير المرافق المساعدة من مواصلات وغيرها وحريات الانتقال والسفر وتأمين حقوق الملكية الأدبية وبراءات الاختراع وتسهيل الاستفادة منها ودعم الأبحاث العلمية والتقنية والتدريب العملي والابتكار وتشجيع صناعة المكائن والآلات وتسهيل استيراد مالا يتوفر منها محلياً وتشجيع التصدير.

د- ومن أهم معالم السياسة المالية تأمين تمويل خدمات الدولة واستثمارها واستهداف العدالة الاجتماعية في تأدية الخدمات من جهة، وفي تحقيق الايرادات المالية، وخاصة الضرائب وجبايتها، وجعل هذه الضرائب

والموارد معتدلة، أي كافية لتأمين الخدمات اللازمة من جهة ومشجعة للإنتاج والإستثمار من جهة ثانية. ومن أهم معالم السياسة النقدية استهداف هدفي الانتماء وعدم التضخم النقدي والمحافظة على معدل نمو معتدل للائتمان المصرفي يتناسب مع معدل النمو الحقيقي للقطاعات الاقتصادية، والحد من لجوء الحكومة ومؤسساتها إلى الاقتراض من المصرف المركزي والمصارف الأخرى، و اتباع سياسة الاعتدال في إصدار النقد وتحديد نسبة فائدة غير مرتفعة على القروض الممنوحة للاستثمار أو الانتاج، وتتناسب مع معدلات التضخم، وإطلاق حرية الصرف وتوحيد سعره عن طريق آلية العرض والطلب والمحافظة على استقرار أسعار الصرف.

هـ- ومن أهم معالم السياسة التعليمية إعطاء فرص متساوية للجميع وتطبيق مجانية التعليم في مرحلتي التعليم الإبتدائي والإعدادي ورفع مستوى التعليم وربطه بالأهداف الإنمائية والحياة العملية واعتبار الديموقراطية وحقوق الإنسان وحسن المعاملة والأخلاق الحميدة من أهدافه الأساسية.

و- ومن أهم معالم السياسة الصحية تسهيل سبل توفير الغذاء الضروري والصحي للجميع وللأطفال بصورة خاصة، وتوفير سبل الوقاية من الأمراض وتوفير الأدوية اللازمة، ومكافحة الأمراض الوبائية، وإقامة المستشفيات والعيادات العامة الكافية، ونشر الوعي الصحي وإنشاء مختبر مركزي متطور للمراقبة والأبحاث الدوائية، والحد من الهدر في صرف الأدوية.

ز- ومن أهم معالم سياسة الإسكان: المساعدة في توفير المسكن الصحي للجميع عن طريق التعاون بين السلطات المركزية والمحلية من جهة، و بين الأفراد وهيئات القطاع الخاص والمشترك والتعاوني من جهة ثانية بما في ذلك إعداد نماذج مدروسة وجاهزة مع مواصفاتها لمخططات هياكل بيوت ومباني شعبية، تباع بأسعار رخيصة لطالبي الأبنية الخاصة، وتوافق السلطات البلدية عليها بسرعة في الأراضي المخصصة لهذا الغرض في المناطق الشعبية.

ح- ومن أهم مرتكزات سياسة الاستخدام العمل على إيجاد فرص عمل مجدي وأجر عادل للجميع عن طريق إنفاق الدولة الجاري على الخدمات وإنفاقها الإنتاجي والإستثماري في المشاريع التي يملكها القطاع العام أو ينشئها، والتأمين الصحي والإجتماعي ضد البطالة والعجز والشيخوخة، وعن طريق السياسات آنفة الذكر، وأخيراً لا آخراً اعتماد جدول بالحدود الدنيا للرواتب والأجور، يعاد النظر به دورياً على ضوء تطور الرقم القياسي لأسعار المعيشة، كصمام أمان للجميع. وهذا هو موضوع العنصر الرابع للآلية التي رسمناها لتحقيق النظام المنشود، ولا أظن أنه يحتاج لمزيد من التوضيح.

النتيجة: نحن الآن أمام نظام نظري اقتصادي- اجتماعي متكامل تتوفر فيه إمكانات تحقيق الإنماء والإنتاج الأمثل من جهة والعدالة الاجتماعية والحرية الاقتصادية والديمقراطية السياسية من جهة ثانية، ويُوفق بين النزعتين المادية والروحية وكذلك بين حرية الفرد ومصلحته وبين المصلحة العامة وسلطة الدولة، أي أنه نظام يحقق التوازن الاجتماعي. وهو بذلك نظام وسط قريب من طبيعتنا النفسية، نحن العرب، بل إنني على يقين من تحقيقه لأماني معظم شعوب العالم. وعملياً، إن تحولات الأنظمة الرأسمالية والماركسية وإحداث الاتحاد السوفييتي السابق ودول أوربا الشرقية وانتفاضات شعوبها وخروجها إلى الشوارع في عامي ١٩٨٩ - ١٩٩٠ مطالبة بالحرية ومنددة بالأنظمة التوتاليتارية ومنادية بشعارات الوسط السياسية والاقتصادية، أثبتت صحة أهداف نظام التوازن واستراتيجياته واتجاه المسيرة العالمية نحوه.

مراجع البحث

١ - د. حيدر غيبه، «ماذا بعد إخفاق الرأسمالية والشيوعية»، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٣.

٢ - آدم سميث «بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها».

2- Adam Smith, "Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations".

٣ - الفريد مارشال، «مبادىء علم الاقتصاد».

3- Alfred Marshal, "Principles of Economics" 8th Ed., The Macmilan Company, 1948.

٤ - دافيد ريكاردو، «مبادىء الاقتصاد السياسي والضرائب».

4- David Ricardo, "The Principles of Political Econom And Taxation".

٥ - أفلاطون «الجمهورية».

5- Plato, "the Republic of Plato"

ترجمة فرنسيس م. كورنفورد Oxford University Press (London)

٦ - كارل ماركس، «رأس المال» ترجمة الدكتور راشد البراوي - مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧.

٧ - ماركس، «فقر الفلسفة».

7- Marx, "the Poverty of Philosophy" Foreign Languages Publishing House-Moscow.

8- H. W. Laidler, "Economic Movements", 1944.

٩ - أساسيات الماركسية اللينينية.

9- "Fundamentals of Marxism-Leninism" (Manual) Moscow, 1963.

١٠ - جوزيف شومبيتر، «الرأسمالية، الاشتراكية والديمقراطية».

10- Joseph Schumpiter, "Capitalism Socialism and Democracy". 3rd Ed. Harper, New York, USA.

١١ - ابن خلدون، «المقدمة»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٦.

١٢ - الياس فرح «تطور الفكر الماركسي» الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت.

١٣ - ميخائيل غورباتشوف، «البيريسترويكا والتفكير الجديد لأجل بلادنا والعالم بأسره»، ترجمة زياد الملا، دار الشيخ للدراسات والترجمة والنشر - دمشق.

١٤ - ميكال بان دي جويه، «القرامطة»، ترجمة حسني زينه، دار ابن خلدون - بيروت.

١٥ - كينز.

15- Dudley Dillard, "The Economics of John M. Keynes.

١٦ - البنك الدولي، «تقرير التنمية الدولي» لسنتي ١٩٨٩ - ١٩٩٤.

16- World Bank (World development Report, New York.

التربية ومظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي

أحمد اليوسف

* مقدمة

تتزايد أهمية التربية - بمعناها الواسع والمتكامل - في المجتمعات المتحضرة الحديثة كونها أحد أهم أركان التنمية الشاملة للمجتمعات حيث لاتستقيم التنمية - اجتماعية كانت أم اقتصادية أو ثقافية - مالم تقترن بفلسفة تربوية واضحة الأهداف والمعالم.

---

* أحمد اليوسف : باحث من سورية، يهتم بالدراسات الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي.

«فإذا كانت تنمية الإنسان لاتنفصل عن الاطار العام لتنمية المجتمع، وإذا كانت التنمية للإنسان تتضمن في أساسها تغيير عاداته السلوكية والفكرية التي تتعارض مع التنمية وتطويرها أو حذف بعضها، فإن التربية على هذا الأساس هي التي تعمل على هذا التطوير والتغيير والحذف، يرتبط ارتباطاً أساسياً بعملية التنمية. تنمية الإنسان عملية تربوية بكل معنى هذه الكلمة»[١].

فالتربية هي تنمية للفرد بجوانبه المختلفة النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والثقافية، بالإضافة إلى الجانب التعليمي - التقني، كونها «عملية نمو متواصلة وإن غايتها زيادة قدرة الفرد على النمو في كل من أدوار الحياة»[٢]، فتزيد من قدرته وامكانياته على الإنتاج والعطاء، القيام بدوره على أكمل وجه. هذا، بالإضافة إلى تأثيرها المباشر بخلق الضوابط الاجتماعية والأخلاقية حيث «يشمل كل مجتمع على نموذج مثالي للإنسان، يمثل قطب المسألة التربوية ومحورها حيث تمثل التربية في كل مجتمع الوسيلة التي يعتمدها في إعداد الأطفال - «والأفراد» - وفقاً للشروط الأساسية الخاصة بوجوده»[٣].

ويمكن اجمال دور التربية - وتكاملها، مع التنمية، في النقاط التالية:

١ - ايجاد قاعدة اجتماعية عريضة متعلمة بضمان حد أدنى من التعليم لكل مواطن، يمكنه من العيش في مجتمع يعتمد أفراده على القراءة والكتابة ووسائل الاتصال الجماهيري على مختلف أنواعها.

٢ - المساهمة في تعديل نظام القيم والاتجاهات بما يتناسب والطموحات التنموية في المجتمع، ومن ذلك تعزيز قيمة العمل والإنتاج، ودعم الاستقلالية في التفكير والموضوعية في التصرف، ونبذ الاتكالية والنزعة الاستهلاكية، واطلاق الطاقة الإبداعية للفرد بتنمية قدرته على الملاحظة والتجريب والتحليل والتطبيق وتأكيد دور الفرد في المساهمة في بناء مجتمعه، وضرورة تمتعه بممارسة هذا الدور، والمشاركة الفكرية والاجتماعية والسياسية ضمن إطار حق تمتع الآخرين بهذا الدور

ولايفوتنا في هذا الصدد الإشارة إلى أن دور التعليم النظامي في تعديل نظام القيم والاتجاهات دور محدود كما تدل عليه الشواهد والبحوث التي تعطي للعوامل البيئية والاجتماعية ومنها الإعلام دوراً أكبر في هذا الصدد. وعليه فإن هذه المسؤولية تبقى مسؤولية مشتركة لجميع المؤسسات التربوية المباشرة وغير المباشرة في المجتمع.

٣- تأهيل القوى البشرية وإعدادها للعمل في القطاعات المختلفة وعلى كل المستويات وذلك بـ:

أ- التزويد بالمعارف والمهارات والقيم اللازمة للعمل المستهدف.

ب- التهيئة للتعايش مع العصر التقني وتطوير وسائله وطنياً. ويتطلب هذا التركيز على العلوم الطبيعية النظرية والتطبيقية، وتمكين التعليم منها في إطار إنساني شمولي يدرك قيمة العلوم والمعارف الأخرى.

جـ- التوازن في تأهيل القوى العاملة حسب الاحتياجات المتغيرة ويتطلب ذلك، التركيز على القاعدة العريضة في التأهيل أولاً وتفريغه حسب الاحتياجات، مع إعطاء الأولوية للأطر الفنية المتوسطة التي تمثل نقصاً خطيراً في معظم البلدان النامية»[٤].

وهكذا فإن التنمية تتوقف على مدى ارتباطها الوثيق بفلسفة تربوية، ومن جهة ثانية، بنوعية هذه التربية ومدى تأثيرها وتوافقها مع السياق الثقافي للأمة. ويمكن القول إن «تنمية المجتمع تكون ناجحة عندما تتحول في حياة الفرد إلى عادات سلوكية فعّالة. وهنا لابد أن تتدخل التربية، ولابد أن تدخل الثورة الثقافية لتحدث هذا التغيّر المتأصل، ولتجعل من التنمية حقيقة واقعة»[٥]. فكما أن التربية إذا أحسن استخدامها وتوجيهها تساهم بفعالية في تحقيق التنمية واستمراريتها، فإن تطوير التربية وتمكينها من أداء دورها المأمول يتحقق بيسر بقدر مايتوفر للمجتمع من تحقيق متوازن للتنمية في جوانبها المختلفة. فالوعي السياسي والتنظيم السياسي المناسب يسهم في توجيه التربية ومراقبة تطورها، والنمو الاقتصادي فوق توفيره للأموال

اللازمة للعمل التربوي يفرض أيضاً متطلبات بتوجيه التربية وتحديد مخرجاتها . والتطور الاجتماعي في العلاقات ونظام القيم يمكّن التربية من أن تحارب على جبهات واضحة في التنشئة المرغوبة بدلاً من التنازع بين مايعلّم ومايمارس في المجتمع ، ووضوح التوجه الثقافي وإيجابية الإعلام تعزز دور التربية ولكن في تحقيق أهدافها التنموية»[٦] .

لهذا ، ولغيره من الأسباب ، فإن الدول ذات المجتمعات المتحضرة تولي التربية اهتماماً متزايداً في سياساتها المختلفة ، باعتبارها أحد أهم أركان التنمية الشاملة ، لتواكب المتغيرات التي يفرضها التقدم العلمي - التقني ، من جهة ، وللمحافظة على مقومات شخصيتها الحضارية والثقافية ، من جهة ثانية . فهل يعني ذلك أن للتربية بعداً قومياً؟

إن أية فلسفة تربوية تحتوي على بعدين متلازمين ومتكاملين لاينفصل أحدهما عن الآخر . أولهما بعد كمي يشمل توفير التعليم والمهارات التقنية . وثانيهما بعد نوعي من حيث ماهيتها ، ومدى موافقتها للسياق الثقافي والحضاري للأمة ومنظوماتها الاجتماعية والأخلاقية ، فهي بهذا المعنى أشبه بضابط ثقافي واجتماعي وأخلاقي وفكري للأمة بقيمها ومثلها ومبادئها . وتلازم البعدين - الكمي والنوعي ، يخلق الفرد السوي ، المتعلّم ، والمتملك لمهاراته التقنية ، وبذات الوقت ، المنتمي أخلاقياً واجتماعياً وحضارياً ، وبالتالي ، المحافظ لشخصيته الثقافية والحضارية .

المشهد التربوي العربي:

بعد أن رأينا تلازم مفهومي التنمية والتربية باعتبارهما مشروعين متلازمين ومتكاملين ، تنهض أمامنا عدة تساؤلات مشروعة حول طبيعة المشهد التربوي العربي في ظل السياسات التنموية العربية . . وإلى أي حد استطاعت السياسات التربوية العربية - القومية منها والقطرية - أن تستجيب لمتطلبات وتحديات خطط التنمية بإعداد المواطن العربي والواعي والقادر على مواجهة التحديات التي تعصف بأمتنا العربية تنموياً وحضارياً وسياسياً . .

الخ . . ثم ماذا قدمت السياسات التربوية العربية للمواطن العربي من إعداد سليم وسوي لتمكينه من القبض على خصائصه الحضارية والثقافية؛ وبالتالي، المحافظة على شخصية الأمة الحضارية والثقافية في عالم يحاول تكريس الأحادية الثقافية الأمريكية والغربية خصوصاً في ظل مايسمى بـ«النظام الدولي الجديد»؟

بادئ ذي بدء نؤكد أن مفهوم التربية في وطننا العربي مازال في طوره المتخلف والقاصر حيث مازالت التربية تطبق بعصا المعلم!!؟ ومن جهة ثانية، لم تنهّج التربية كملازم ومكامل لمفهوم التنمية، نهجاً فعلياً في سياساتنا العربية. ويمكن إجمال المشهد التربوي العربي في صورتين هما: الدول المستعمرة لسمتعمراتها، بالرغم من حصول الدول العربية على الاستقلال، لكن واقع التربية يدل على عكس ذلك! أو أنها نظم مستوردة، مثلها كمثل أية سلعة استهلاكية تستورد من الخارج مما يزيد إستلابنا للآخر في كلا الحالتين.

– الانفصال التام مابين التنمية والتربية؛ وبالتالي، غياب التربية من حياتنا – أو تغيّبها، مما جعل خطط التنمية تفتقد لأهم ركن من أركانها، وهذا مايفسر سبب فشل معظم السياسات التنموية العربية وفعاليتها أمام مشاكل مثل التخلف والجهل والأمية، واقتصارها على المظاهر الخارجية البراقة – القشور، دون مساسها بجوهر الإنسان العربي وتغييّره وتنميته من الداخل.

فمشكلة مثل التخلف – وهي إلى جانب الأمية والجهل وغيرها من المشاكل الداخلية، أهم مايعوق خطط التنمية داخلياً حيث أصبحت أشبه بصخرة تتداعى وتنهار أمامها خطط التنمية، حيث تقتصر على ماهو خارجي، بينما يمتد التخلف بجذوره إلى أعماق الإنسان العربي، إلى جوهره الداخلي، ولن نتمكن من اجتثاث جذور التخلف إلا عبر اقتران التنمية بفلسفة تربوية بأبعادها المختلفة النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والثقافية والتعليمية – التقنية.

إن «الإنسان المتخلف اجتماعياً هو وليد بيئة اجتماعية متخلفة. ولكن علينا أن ندرك أن هذا التخلف ليس مجرد أمر مادي قابل للتغيير تلقائياً، ولكنه يرتبط بعوامل نفسية وعقلية تتصل بالفرد نفسه». فالتخلف يعاش على المستوى الإنساني كنمط وجود مميز له ديناميات النفسية والعقلية والعلائقية النوعية. والإنسان المتخلف، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها. فهو من ناحية يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها. وهو من ناحية ثانية يقاوم تغيّيرها، نظراً لارتباطها ببنيته النفسية العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية والنمط الإنساني الذي ينتج عنها) مما يحتم علينا الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلفة، بغية الخطط التنموية»[٧]. وهكذا يتعايش التخلف في ظل التنمية، ولن يكون بمقدور الخطط التنموية مهما تعاظمت امكانياتها اجتثاث التخلف بجذوره النفسية إلا عبر اقترانها بفلسفة تربوية بأبعادها المختلفة، تفجر التراكمات النفسية له لتتيح للأفكار الجديدة تربة تترعرع فيها.

خلاصة القول إننا نفتقد لفلسفة تربوية عربية واضحة المعالم والأهداف، تلبي - وتتكامل، مع خطط التنمية، فلسفة تربوية «تنشئ جيلاً عربياً مستنيراً، مؤمناً بالله مخلصاً للوطن العربي، يثق بنفسه وبأمته، ويدرك رسالته القومية والإنسانية، ويستمسك بمبادئ الحق والجمال، ويستهدف المثل العليا الإنسانية في السلوك الفردي والجماعي.

جيل يهيء لأفراده أن تنمو شخصياتهم بجوانبها المختلفة، ويملكوا إرادة النضال المشترك، وأسباب القوة والعمل الإيجابي، متسلحين بالعلم والخلق، كي يسهموا في تطوير المجتمع العربي والسير به قدماً في معارك التطور والرقي، وفي تثبيت مكانة الأمة العربية المجيدة، وتأمين حقها في الحرية والأمن والحياة الكريمة»[٨].

ويؤكد أحد كبار مفكرينا العرب التربويين ذلك بقوله: «إن العرب مازالوا مفتقرين إلى فلسفة تربوية واضحة المعالم، واضحة الصورة وموحدة

في خطوطها الكبرى على الأقل. معلوم أننا أمة لها مميزاتها الخاصة والواضحة، ومعلوم أننا أمة لها تراثها المجيد وحاضرها المؤسف وامكانياتها العظيمة، ولكننا مع الأسف مازلنا في التربية عيالاً على غرب وشرق. ومازلنا نقتبس من هاهنا وهاهنا وقد آن الآوان لكي يكون لنا تربيتنا الخاصة المميزة التي تناسبنا وتناسب طموحاتنا وأهدافنا وظروفنا»[٩].

هذا الغياب الكامل للتربية بمفهومها الواسع والمتكامل، وتلازمها وتكاملها مع مفهوم التنمية، في مختلف جوانب حياتنا، أحدث فراغاً تربوياً يعاني منه مجتمعنا العربي ككل، بكافة قطاعاته، والشباب العربي منهم بشكل خاص، مما انعكس سلبياً على مختلف جوانب النشاط الإنتاجي وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية، وتحولاً خطيراً في سلم القيم والمفاهيم والمبادئ، وفي البنى النفسية والعقلية.. الخ.

الشباب العربي في ظل الفراغ التربوي:

ولكن لماذا الشباب بالتحديد؟

سؤال مشروع والإجابة عليه تتلخص في الأسباب التالية:

١- إن الشباب العربي يمثل شريحة كبيرة من الهرم السكاني للوطن العربي، وهذا مايجعلهم قوة فعّالة ذات تأثير كبير في مجتمعنا العربي، إن كانت هذه الفعالية سلبية أم إيجابية.

٢- الشباب بطبيعة تكوينهم النفسي - الفيزيولوجي، هم أكثر أفراد المجتمع العربي قابليةللتأثر بحكم البدء بتكوّن شخصياتهم وبناها النفسية، والتي تجعلهم يتأثرون أكثر من غيرهم بماهو قائم وممارس بشكل فعلي من نظم وفلسفات وأفكار.. إلخ.

٣- أخيراً فإن الشباب العربي يمثلون رجال الغد للأمة العربية. وبقدر مايكون إعدادهم وتأهيلهم لحمل هذه المسؤولية مستقبلاً إعداداً سوياً بقدر ماتمكنت الأمة من ضمان مستقبلها ومستقبل أجيالها القادمة، والعكس صحيح.

لهذه الأسباب وغيرها الكثير، فإن الشباب العربي هم أكثر فئات المجتمع العربي تأثراً بالفراغ التربوي، مما انعكس سلبياً على بناهم النفسية

والعقلية وتوجهاتهم الثقافية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والقومية. ويمكن تتبع هذه الآثار السلبية من خلال دراسة وتحليل المظاهر التي أفرزها الفراغ التربوي.

مظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي:

يمكن ملاحظة وتتبع الكثير من مظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي، لكننا في هذه العجالة سوف نتحدث بالدراسة والتحليل عن أهم أربعة من تلك المظاهر التي لها تأثيرها السلبي على مجتمعنا العربي ككل، أكثر من غيرها. وهذه المظاهر هي:

- ظاهرة الأمية الحضارية لدى الشباب العربي.
- ظاهرة الإغتراب الثقافي لدى الشباب العربي.
- ظاهرة الوصولية - الاستهلاكية واختلال القيم لدى الشباب العربي.
- ظاهرة البطالة المقنعة واللامسؤولية لدى الشباب العربي.

** ظاهرة الأمية الحضارية لدى الشباب العربي:*

إن علاقة التربية بالتعليم تنبع من كونهما «اسلوبين أساسيين في تكوين الشخصية، حيث يتحققان عبر منظومة مختلف المؤسسات الاجتماعية (الأسرة، المدرسة، المعاهد.. الخ). إن المضمون الأساسي للتربية والتعليم هو تكوين القدرات والمؤهلات الاجتماعية. ففي مجرى التعليم يحصل الناس على المعارف، فيتسع أفقهم، ويغدو بوسعهم التوجه في الواقع المحيط والمساهمة في مختلف ميادين الحياة العامة. أما التربية، فهي لاتقف عند هذه النقطة، بل تتميّز عن التعليم بكونها تنمي فيه الخصال الباطنية، مثل القناعات والمبادئ الأخلاقية والقيم والنزعات والبواعث وسمات الطبع. وهي تصوغ موقفاً معيناً من الواقع، ومن الآخرين، تتعذر بدونه الحياة في المجتمع.. ورغم أن أهداف وأشكال التربية والتعليم مختلفة فإنها، على صعيد الحياة، وثيقا الارتباط أحدهما بالآخر، فالتعليم يربي والتربية تعلّم»[١٠].

فنظم التعليم تهدف الى تحصيل الأفراد لمعارفهم ومهاراتهم لكي يتمكنوا من ممارسة نشاطاتهم في المجتمع، حيث يكوّن لديهم المؤهلات الضرورية للقيام بممارسة دورهم في المجتمع. ولكن هذه المؤهلات، معرفية كانت أم تقنية، لاتكتسب دلالة قيّميّة إلا إذا اقترنت بالتربية، إذ تعطيها الأخيرة موقفاً من المجتمع والحياة.

فالمتعلم لايتعلم إلا لأنه مقتنع بأن علمه سوف يخدم مجتمعه ووطنه وأمته، وسوف يحقق ذاته من خلال ممارسته لمؤهلاته وتطبيقاتها من خلال عمله، وإلا ستكون مؤهلاته ليست بذات قيمة!

وبهذا فإن التعليم المقترن بالتربية يكتسب دلالة قيّميّة قوامها المثل والمبادئ الأخلاقية والقيم والقناعات.. الخ، ولايصبح هدف الشاب من التعليم، حصوله على الشهادة، كغاية أخيرة، بل هدفه من التعليم تحصيل أكبر قدر ممكن من العلم والمؤهلات ليكون أكثر قدرة على ممارسة دوره الفعّال في الحياة لدفع عجلة النمو في مجتمعه مما يجعله في حالة تحصيل دائمة ومستمرة للعلم والمعرفة.

فهل تحققت هذه الغاية في نظمنا التعليمية؟

للأسف هذه الغاية لم تتحقق في نظمنا التعليمية العربية والسبب هو غياب التربية، وبالتالي، انفصالها عن التعليم، بالرغم من أن التربية إحدى مسميات الوزارات المسؤولة عن التعليم في وطننا العربي!! وهذا أدى إلى:

– فقدان العلم لدلالته القيّميّة حيث أصبح هدف الشاب، في ظل الفراغ التربوي، هو الحصول على الشهادة، كغاية، مما انعكس سلباً على العلم باعتباره مادة تستهلك – تهلك، في سبيل الحصول على الشهادة.. وبالتالي – فقدان الكتاب بشكل عام لدلالته القيّميّة بكونه وعاءً لمعلومات على الطالب استهلاكها – اهلاكها، في سبيل الحصول على الشهادة.

فالتعليم في ظل الفراغ التربوي – انفصاله عن التربية، يفتقد لصيرورة دلالته القيّميّة التي تصوغها له التربية، وتصبح الشهادة، وليس العلم، هي

غاية الشباب العربي من التعليم باعتبارها مفتاح الدخول نحو المستقبل بكل ماتعنيه الكلمة في ظل ضغط «الأمر الواقع» الذي يستمد قيمه من السوقية - الإهلاكية التي تدمر كل ماهو إنساني واجتماعي وأخلاقي وجمالي. وهذا مايدفع الشباب العربي، تحت ضغط هذه المعادلة المغلوطة - أي الشهادة غاية التعليم أولاً وأخيراً - نحو حفظ المناهج التعليمية بكافة مراحلها حفظاً أليا وهلاكيا يفقدها دلالتها وفعاليتها؛ وبالتالي، نسيان الشباب لكل ماحفظوه آلياً وهلاكياً بمجرد حصولهم على الشهادة، لأن المعلومات، من جهة، تفقد قدرتها على الثبات في ذهنية الشباب لأنها أصلاً مستهلكة. ومن جهة ثانية، تفقد مبرر وجودها بحصول الشباب على الشهادة. وهذا مايفسر الجدب المعلوماتي لدى الشباب العربي فيما يتعلق بمناهجهم الدراسية!

لكن آثار غياب التربية عن التعليم، في ظل الفراغ التربوي، لم تقف عند حد فقدان العلم لدلالته القيّميّة وفعاليته في نفسية وعقلية الشباب العربي، وبالتالي؛ الجدب المعلوماتي لديهم، بل تجاوزته نحو خلخلة - ومن ثم، هدم علاقة الشباب العربي بالكتاب بشكل عام.

فالكتاب، في ظل الفراغ التربوي، هو مجرد وعاء معلوماتي على الشباب استهلاكها - اهلاكها، للحصول على الشهادة. فهو مفرغ من دلالته القيّميّة وفعاليته، وبمجرد حصول الشاب على الشهادة تنقطع علاقته بذلك الوعاء الاستهلاكي للمعلومات - أي الكتاب، لفقدان مبرر الاستهلاك.

ومن جهة ثانية، فإن ذكرى الكتاب المنهاجي تصبح لدى الشباب ذكرى مزعجة بسبب مايبذله الشباب من جهود في سبيل استهلاك - اهلاك، معلوماته الياً، مما يترك لديه شعوراً بالنفور منه وهذا النفور يعمم على الكتاب بشكل عام، منهاجياً كان أم ثقافياً (كم من الشباب عندما نلومهم على عدم مطالعتهم، يجيبوننا: ماصدقنا وخلصنا مدرسة حتى نخلص من الكتب!!؟)، مما أدى إلى اتساع الفجوة مابين شبابنا العربي والكتاب بشكل عام، وهذا ما أدى إلى ظاهرة انحسار القراءة لدى الشباب العربي حيث

تفشى بينهم كتفشي النار بالهشيم! إذ لاقيمة للثقافة في ظل تلك العلاقة غير السوية التي يفرضها التعليم على شبابنا العربي، بالكتاب، في ظل الفراغ التربوي[١١]، وهذا مايفسر ظاهرة الأمية الحضارية لدى الشباب العربي، والتي يقصد بها: الجدب - أو العقم- الثقافي والمعلوماتي الذي يعاني منه الشباب العربي الذين أنهوا دراساتهم بمختلف مراحلها وفروعها.

فالفراغ التربوي أدى إلى فقدان العلم لدلالته القيّمية وفعاليته، وهذا بدوره أدى إلى «انخفاض مستوى المدارس بكل درجاتها من الدرجة الإبتدائية إلى أعلى الدرجات الجامعية، (حيث) يشكل (ذلك) كارثة حقيقية على الثقافة، فالطالب الجامعي مثلاً لايقرأ إلا المقررات وفكرة (المقرر) و(الكتاب الجامعي) هي مرض عضال تصاب به الجامعات عندما تتردى، وهذا المرض يجتث جذور الثقافة منها ومن الجامعيين إذ على الجامعة أن تخرج باحثين، لكنها عملياً هي معمل لفبركة الشهادات»[١٢].

فالتعليم بحاجة إلى تربية، تربي شبابنا وتزرع فيهم القيم والمبادئ والمثل، وبالتالي، تعيد بناء علاقتهم بالكتاب بشكلها السوي، وهذا سينعكس ايجابا على العلم والثقافة لأنها ستستعيد دلالتها القيّمية وفعاليتها في نفوس الشباب مما سيهدم قاعدة «غاية العلم الحصول على الشهادة»، أي جعل العلم مادة هلاكية للشهادة، وهذا سيجعل من البحث والتقصي والدراسة، ومن ثم التثقيف، هدفاً أساسياً للشباب صعب المنال، واستحالة التوقف عند مرحلة من مراحله وهذا يتطلب «إعادة النظر في تقليدية المدرسة والجامعة لمعالجة أزمة النضوب والعقم، تلك الأزمة المسؤولة عن تردي حياتنا الفردية والاجتماعية والقومية وسواها.

ويؤكد المربي الكبير الدكتور عبد الدائم: «إن فلسفتنا التربوية هي تحرير الفرد من قيود المدرسة التقليدية وإطارها ووسائلها؟ أجل وهل هناك هدف أسمى وأشمل وأعمق من هدف تحرير أغلال الجهل المنظم الذي تمارسه المدرسة، وأغلال العقم الذي تكرهه عليه؟ إن شرارة التحرير الأولى

للمجتمع، ثاوية هناك، في الثورة التربوية التي تسمح للإنسان بأن يرى ويكتشف ويبدع، والتي تطلقه في توق ذاتي لايكل وجهد ذاتي لايتوقف، يرقى بهما إلى أقصى حد، ويرتقي بمجتمعه دون ماسد»(١٣).

ـ ظاهرة الاغتراب الثقافي لدى الشباب العربي:

إن التربية هي عملية إسقاط تثقيفية لتحويل المذهب أو الفكرة إلى معروف للتداول، فتصبح بعدها المادة التربوية ثقافة وتدخل في المعاش، وإن الثقافة والتربية محكومتان بالتالي بنمط العلاقات السائدة في المجتمع الخاص والمجتمع العام لكل حصته ودوره في الثقافة والتربية بمقدار مايحكم سيطرته وتأثيره في الناس»(١٤).

فالتربية الثقافية تأسيس وعي ثقافي وحضاري يؤكد هوية الفرد الثقافية والحضارية. وهذا التأسيس وانعكاسه الواعي، يتبلور عبر الذات الثقافية لدى الفرد، فيندمج الفرد عبر ذاته الثقافية بالأنا الثقافية للمجتمع، بالكل الثقافي، وهي بذلك تمثل ضابطاً اجتماعياً وثقافياً للمجتمع، يربط أفراده في بوتقة الثقافة الواحدة التي تعبر عن المجتمع وهويته وشخصيته كونها «جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه، أوفئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات»(١٥).

وبانفصال التربية عن بعدها النوعي، الثقافي، ينفصم الفرد عن ذاته، عن ثقافته بكل سماتها الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، فيقع في حالة اغتراب عن ذاته، عن ثقافته، كأنه يعيش خارج ذاته، فيفتقد حضورها، مما يجعله يبحث عن آخر (بديل) يتمثله لكي يؤسس حضوراً ثقافياً - مزيفاً، يعوضه عن حضوره الذاتي الثقافي المنفصم عنه.

فالاغتراب «غربة عن الذت، ويطلق عليه استلاب، بفعل حالة السلب التي تظهر على شكل عوز في الحضور الذاتي، كأن الشخص المغترب شخص مسلوب إلى آخر»(١٦).

ولكن من هو الآخر الذي يتمثله شبابنا لتعويض العوز في الحضور الذاتي الثقافي؟

إنه ذاك الذي أثبت حضوراً قوياً في حياتنا بجوانبها المختلفة، الذي يمارس التربية – المضادة، نحونا، في ظل غياب فلسفة تربوية عربية. . إنه الغرب بثقافته وحضارته المادية، بمفاهيمه ومثله ومبادئه.

والتربية المضادة التي يمارسها الغرب نحونا – في ظل الفراغ التربوي العربي، ماهي في حقيقة الأمر إلا غزواً ثقافياً منظماً.

والغزو الثقافي الغربي لأمتنا العربية أفرز الاغتراب الثقافي الذي يعانيه أفراد مجتمعنا العربي، وبالأخص، الشباب العربي. والاغتراب الثقافي كما يعرفه الدكتور الشيباني، هو «حالة الشخص الذي اغترب عن ثقافته و حضارته الأصلية وأصبح ينطلق من منطلقات لاتمت بصلة إلى هذه الثقافة أو الحضارة، بل تتصل بثقافة وحضارة أجنبية طارئة عليه»[١٧]. ولعل ظاهرة مايسمى بـ«الأغنية الشبابية» و«الراي» تعبر عن الاغتراب الثقافي الذي يعانيه الشباب العربي، في ظل الفراغ التربوي، خير تمثيل، حيث الانفصال التام – والمتمرد، عن الذات الثقافية التي تنضوي تحت أفق الأنا الثقافية الجمعية للأمة العربية، وهي من جهة، تمثّلٌ واستلابٌ نحو الآخر، للغرب.

وسواء اعترف البعض بالغزو الثقافي الغربي لأمتنا العربية أو انكر وجوده، أو كما يحلو للبعض أن يسميه مثاقفة(!!)، فإن عملية الغزو الثقافي، وفي ظل الفراغ التربوي العربي – وبالمقابل فإن الغرب يصعّد من ممارسته للتربية المضادة عبر غزوه الثقافي – يعتبر من أخطر ماتواجهه ثقافتنا العربية حيث استطاع الغرب عبر غزوه الثقافي من التسلل إلى عمق العلاقات الاجتماعية العربية وجزئيات حياتنا اليومية، فهمّش الشخصية الثقافية العربية والهوية الثقافية العربية، وحاصر شبابنا وأطفالنا في زاوية ضيقة، وراح يمارس عليهم أبشع أنواع الاستلاب والتغريب لإعادة تشكيل وعيهم الثقافي والحضاري بما يخدم مصالحه ومطامعه تحت مرأى ومسمع الجميع.

وللتدليل عن فقدان الوعي التربوي لنرى ماذا فعلت الأقطار العربية في مواجهة ظاهرة «الدش» الذي يمثل تطوراً وتصعيداً في عملية الغزو الثقافي الغربي لأمتنا العربية. ويمكن رصد موقفين من هذه الظاهرة اتخذتها الدول العربية هما:

- منع «الدش» كما حصل في بعض محافظات جمهورية مصر العربية مثلاً.

- تجاهل «الدش» كلياً، بل واعتباره - كما في بعض دول الخليج - وسيلة من وسائل التثاقف!! وبالتالي، أصحاب هذا الاتجاه يساوون مابين الغزو الثقافي الذي هو استلابٌ وتهميشٌ للهوية الثقافية وللشخصية الثقافية العربية، وبين المثاقفة والتي هي عملية تبادل ثقافي بكل مايتطلبه هذا التبادل من احترام متبادل وتقدير وتكافؤ.. الخ.

ومنع «الدش» لايحل المشكلة، بل سيزيدها سوءاً حيث «كل ممنوع مرغوب». والمنع سيزيد الإقبال على اقتنائه أكثر من ذي قبل. أما تجاهله، أو السماح به، فإنه لايقل خطورة من منعه. فما هو الحل السليم؟

إنه بالتربية، والتربية وحدها الكفيلة بإيجاد الحل السليم. فالتربية سوف تعيد تآلف الشباب العربي مع ذواتهم الثقافية، وبالتالي إعادة اندماجهم بالأنا الثقافية الجمعية، فتصبح الثقافة العربية حاضرة أبداً عبر ذواتهم، وهذا مايهيء لهم لأن يصبحوا أشخاصاً - ذوي شخصيات بمعناها النفسي - لهم حضورهم الثقافي والذاتي. ساعتئذ لن نخشى على شبابنا من أي ثقافة غربية مضادة تمارس عليه، لأنهم سوف يحاورون - تحت ضغط حضورهم التي تفرضها ذواتهم - مايرونه أمامهم، لأن شخصياتهم تفرض حضورهم الذاتي الثقافي، وهذا يتيح لهم التحليل والحكم العقلي على مايرونه أو يعرض لهم.

أما في ظل الفراغ التربوي، فإن الشباب العربي منفصلون عن ذواتهم ويعيشون معها حالة غربة، وتحت ضغط عوز حضورهم الذاتي الثقافي،

اغترابهم عن ذواتهم، عن ثقافتهم، سوف يتمثلون كل مايرونه أمامهم لخلق حضور ثقافي مزيف يعوضهم عن حضورهم الثقافي الذاتي، وهذا هو الاغتراب الثقافي.

ويلاحظ هنا الدور الخطير الذي تلعبه وسائل الإعلام والثقافة في حياة شبابنا، حيث تفيد إحدى الدراسات أن غالبية الشباب العربي والذي تبلغ نسبتهم ٧٦٪ لاتقرأ الكتب.. والسبب يعود لعدم التعود على القراءة؟! وأن التلفزيون يحظى بنصيب الأسد من الاهتمام حيث بلغ مشاهدوه أربعة أضعاف قراء الكتب، وثمانية أمثال مشاهدي السينما، وحوالي ضعف مشاهدي الفيديو، وأكثر من ضعف المستمعين للمذياع. وأن معدل المشاهدة للتلفزيون تتراوح بين / ٢-٣/ ساعة يوميا. ولاينافس التلفزيون في نسبة المتعرضين له سوى الفيديو، الذي يشاهده أكثر من نصف الشباب بالرغم أن ٨٠٪ منهم لايملكون جهاز فيديو.. وقد لوحظ أن نسبة كبيرة من الشباب الذين يشاهدون أفلام الفيديو لم تتحرج من ذكر أنها تشاهد أفلاماً ممنوعة وجنسية!

ومما يثير الدهشة أن برامج الشباب تحظى بأقل اهتمام من جانب الشباب تليها في الضعف الاهتمام بالبرامج التعليمية، في حين تزداد النسبة بشكل ملحوظ في مشاهدة المسلسلات والأفلام ومباريات كرة القدم ثم البرامج الدينية»[١٨].

والتلفزيون - باعتباره يحظى بنصيب الأسد من اهتمام الشباب، يمثل أكثر وسائل الإعلام والثقافة سلبية في مجتمعنا العربي إذ أنه يمارس عملية الغزو الثقافي المستورد، أي أنه يستورد الغزو الثقافي عبر الأفلام والمسلسلات والبرامج والإعلانات والمنوعات، إلى جانب المعلومات بمختلف صورها، التي تسيطر عليها ثلاث دول غربية مصدر الغزو هي «اسوشيتد برس - يونايتدبرس - رويتر - فرانس برس»، ومن ثم نعيد عرضها على المواطنين حيث يعتبر النموذج الغربي هو السائد في كل الوسائل

الإعلامية والثقافية العربية بأعتباره نموذجاً للتقدم والرقي يجب أن يتبع أو يقلد، حتى يخيل للمرء أن بعض محطات التلفزة العربية بوقٌ للغزو الثقافي وعون له على مواطنيها! ولاشك أن ذلك يعبر عن مدى التخبط بالسياسات الإعلامية والثقافية المفتقدة لأبسط أسس التربية! إذ «أن النظام الثقافي القائم والإيديولوجيات والأفكار المختلفة تعبير عن سياسة ثقافية، عن اختيارات في التنمية الاجتماعية بشكل عام، وفي ميدان التحرر العقلي، والتنمية الاجتماعية على الخصوص، هذه الأفكار تعكس إذن في الوقت ذاته نمط تطور المجتمع العربي القائم على إعادة النموذج الغربي الرأسمالي دون الوصول إليه، كما تعكس إعادة إنتاج هذا النموذج على الصعيد الثقافي، أي تكوين هيئة مثقفة علمية وأدبية متمثلة للمفاهيم والمعارف الغربية، أي مفاهيم الحضارة السائدة اليوم على المستوى الكوني»[١٩].

● *ظاهرة الوصولية – الاستهلاكية واختلال القيم لدى الشباب العربي*:

التربية في بعدها الأخلاقي – القيمي؛ تهدف إلى «ضرورة ضبط المجتمع لسلوك الناس على مهمتين مترابطتين أولهما: صياغة المطالب الأخلاقية، التي تجد انعكاسها وتأسيسها، في الوعي الأخلاقي بالمجتمع في صورة قواعد ومبادئ ومثل ومفاهيم» وثانيهما: إدخال هذه المطالب، ومايرتبط بها من تطورات، إلى وعي كل فرد على حدة، بحيث يستطيع بنفسه، توجيه أفعاله وضبطها ومراقبة الذات، والمساهمة أيضاً في عملية ضبط السلوك الاجتماعي، أي التقدم بمتطلبات أخلاقية إلى الآخرين وتقييم تصرفاتهم. والمهمة الثانية هي التي تحل من خلال التربية الأخلاقية، التي تنطوي على تكوين القناعات والأحاسيس الأخلاقية والاعتيادات، والمتطلبات، والصفات الخلقية الراسخة لدى الفرد»[٢٠].

فالتربية في بعدها الأخلاقي – القيمي، تصوغ القناعات والأحاسيس والاعتيادات والمتطلبات والقيم، أولاً، ومن ثم، تؤسس وعياً لهذه القناعات والأحاسيس... الخ، وإدخالها إلى وعي كل فرد بحيث تصبح من ممارساته

اليومية، فيراقب ذاته و الآخرين وفقاً للوعي الأخلاقي الذي يحوزه، ممايزيد من ترابط أفراد المجتمع وانضوائهم تحت ضوابط أخلاقية واجتماعية متوافقة - ومتناغمة بذات الوقت، مع السياق الثقافي - الروحي والقيمي للأمة، بحيث تصبح القيم والمبادئ والمثل الأخلاقية مطالب يسعى إليها الفرد مدفوعاً بوعيه لها، وانعكاسها بوعيه، باعتبارها مثلاً عليا تجذب الفرد إليها لذاتها.

أما في حالة الفراغ التربوي، انفصال التربية عن بعدها الأخلاقي - القيمي، فإن القناعات والأحاسيس والاعتيادات والمتطلبات الأخلاقية والقيم الخلقية والجمالية، تفقد قوة تأسيسها وصيرورتها وصياغتها، وبالتالي، فقدان انعكاسها عبر الوعي الشبابي الأخلاقي لها، مما يؤدي إلى فراغ أخلاقي وقيمي، وهوسمة الوصولي - الاستهلاكي.

والوصولي - الاستهلاكي، يحاول - تحت ضغط خوائه الأخلاقي ولاأخلاقيته، أن يؤسس مطالب ذاتانية - كمقابل للمطالب الأخلاقية الاجتماعية العامة، من مثل ومبادئ وقيم. إلا أن مطالبه الذاتانية هذه تصطدم بالضوابط الأخلاقية والاجتماعية للمجتمع، فتدفعه وصوليته نحو تحطيم كل الضوابط الأخلاقية والاجتماعية في سبيل تحقيق مطالبه الذاتانية المفتقدة لمرجعية أخلاقية - اجتماعية، فهو بذلك يستهلك - يهلك، القيم والمبادئ الأخلاقية والمثل، في سبيل تحقيق مطالبه الذاتانية.

فالاستهلاكية «تجرد العلاقات البشرية من انسانيتها، وتقود إلى تمزيق الروابط الاجتماعية، ونمو اللاأخلاقية والكلبية، وإلى خمود الجوانب الروحية والمعنوية، وانحلال الشخصية»[٢١].

وهكذا تختل القيم، ويصبح من العسيرعلى الآباء اقناع أولادهم بالقيم والمبادئ والمثل، ذلك لأن الوصولي يتميز «باللامبدئية المتطرفة، وبالتكيف مع كل الأوضاع، وبتغيير القناعات تبعاً للظروف»[٢٢].

ومن جهة ثانية، فإن الوصولي «لايكون على استعداد لتنفيذ المتطلبات المعروضة عليه إلابمقدار مايساعد ذلك على تحسين وضعه

الشخصي»[٢٣]، وهذا مايؤكد اللامسؤولية واللامبالاة، وباهمال العمل بجوانبه المختلفة، وتفريغه من محتواه الإنساني و الإبداعي، إلامايحقق مطالبه الذاتانية الكلبية، ممايشيع جواً تناحرياً بين الأفراد، ذلك لأن الوصولي «ينعدم لديه الشعور بالمسؤولية، وباللامبالاة بمصائر الآخرين وبمصالح القضية العامة»[٢٤]. وهذا يؤدي إلى خلخلة العلاقات الاجتماعية وتحولها إلى علاقات مادية بحتة تحكمها المصلحة الدنيوية الكلبية.

ولنتخيل فقط الطبيب الوصولي - الاستهلاكي، الذي يعاني خواءاً أخلاقياً وقيمياً، ومدى خطورة مهاراته وتقنياته بالنسبة إلى المجتمع، حيث تتحول مهنة الطب من نعمة للإنسان إلى نقمة عليه.. ويمكن أن يقاس ذلك على العامل والمهني والموظف وغيرهم لندرك مدى خطورة الوصولية الاستهلاكية على المجتمع والعلاقات الإنسانية والاجتماعية.

ـ *ظاهرة البطالة المقنعة واللامسؤولية لدى الشباب العربي:*

إن التربية، بمفهومها الواسع والمتكامل، دعوة للجمع بين تربية خصال أخلاقية رفيعة وبين تحصيل أو استكمال المعارف العامة والمهارات المهنية. وهي تمثل عملية موحدة من التربية الذهنية والأخلاقية (المدخل المتكامل إلى التربية)، وتشمل على المهمات التالية: غرس مهارات واعتبارات العمل في الأطفال منذ الصغر، وتنشئتهم على محبة العمل، واحترام الإنسان العامل ونتائج عمله؛ وتربية الشعور بالمسؤولية عن القضية المشتركة، والجماعية، ووعي الواجب الاجتماعي، والموقف الواعي من انضباط العمل، وتطوير الحوافز المعنوية على العمل، بحيث يتحول تدريجياً إلى حاجة حيوية أولية عند الناس، وتكوين نظرة إلى العمل كإبداع»[٢٥].

فالتربية تربي فينا حب العمل وكل مايتعلق به من قيم مثل: الاخلاص بالعمل والتضحية والأمانة والصدق والمثابرة وتحمل المسؤولية واحترام الوقت.. الخ. وهذا مايجعلنا ننظر إلى العمل على أنه حاجة تتجسد فيها ذواتنا، فيزداد اتقاننا للعمل، واحترامنا للوقت، وتحملنا للمسؤولية، مما

سينعكس بدوره ايجاباً على الإنتاج، فيزيد في كل قطاعات العمل من زراعة واقتصاد وتجارة وخدمات وغيره.

أما في ظل الفراغ التربوي، فإن هناك انفصالاً حاداً يحدث مابين العمل، كقيمة تمارس لتحقيق ذواتنا، ومابين قيمه التي تحكمه، وبالأخص، تحمّل المسؤولية، مما يؤدي إلى الإهمال بممارسة العمل، واللامسؤولية، في حين يستمر قبض الأجر. وهذه هي البطالة المقنعة، حيث تنتشر كثيراً في القطاع العام الحكومي.

«والبطالة المقنعة هي أبشع أنواع البطالة وأكثرها حدة في الدول المتخلفة، وتعرّف عادة بأنها مقدار قوة العمل التي لاتعمل بشكل فعلي في النشاط المنتج»[٢٦].

ويمكن أن نرى ضمن إطار البطالة المقنعة ثلاثة نماذج مختلفة هي:

- شباب دخلوا مجالات عمل هم غير راغبين بها، بل مجبرين، وذلك بسبب ضيق - أو تضييق، مساحة الاختيار أمامهم، خصوصاً في ظل سياسة معدلات القبول الجامعي، من جهة، والنظرة الاجتماعية المغالطة لبعض الاختصاصات، من جهة ثانية. ومثال على ذلك المعلمون[٢٧].

- شباب أجبروا على القيام بأعمال ليست من اختصاصهم، لعدم وجود حاجة لاختصاصاتهم، مثل خريجو التربية وهم يمارسون أعمالاً مالية أو محاسبية!

- شباب دخلوا ميدان أعمال تتوافق واختصاصاتهم، لكنهم لايقومون بأعمالهم على أكمل وجه. والسبب هو الفراغ التربوي الذي يرزح في ظله الشباب العربي. وهذا النموذج الأخير هو المقصود في دراستنا. وهو أخطر النماذج وأوسعها انتشاراً في القطاعات الإنتاجية العامة في وطننا العربي.

وتشير كافة الإحصائيات إلى انخفاض مستوى الإنتاجية في الدول العربية بكل فروعها إلى مستويات متدنية جداً مقابل مثيلاتها في الدول الأخرى. والبطالة المقنعة، عوضاً عن كونها السبب الرئيسي في تدني

الإنتاجية، تستنزف قسماً كبيراً من الموارد المالية دون أن تنتج، حيث تحول العمل - ليس كمقابل للأجر المقبوض، لكنها وسيلة سهلة له، مما يساعد بشكل خطير على تراكم الموظفين العاطلين والمقنعين لدى الدوائر العامة والحكومية.

ولكن الفراغ التربوي الذي يرزح في ظله الشباب العربي، لم يقف عند حد إفراز ظاهرة البطالة المقنعة لدى شبابنا، بل تجاوزها نحو النظرة الدونية إلى العمل كقيمة ممارسة. وهذه النظرة أخذت تتزايد بشكل خطير في دول الخليج العربي - النفطي، حيث ينظر إلى العمل على أنه من اختصاص العمالة الوافدة من الخارج. خصوصاً دول شرق آسيا، في حين أن المواطن هو المالك الغني، وبالتالي، فإن العمل كقيمة ممارسة، ليس من اختصاصه، مما يولد الإحساس بالاحتقار للعمل والقائمين به[٢٨].

هذه النظرة الخطيرة المشبعة بإحساس واهم ومزيف بالغنى النفطي، أفرزت جيلاً كاملاً من الشباب اللامسؤول وغير المبالي.

ولاننسى الاستهلاكية التي تلعب دوراً خطيراً بذلك إذ تضخم الإحساس الواهم والمزيف بالغنى النفطي، مما يعني تكريس واتساع هذه النظرة السلبية والخطيرة إلى العمل، من جهة، ومحاربة عوامل التغيير لها، من جهة ثانية.

الهوامش والاحالات:

١- النجيحي، محمد لبيب «التربية وبناء المجتمع العربي «القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١-ص٢٣٤» اقتبسها الشيباني، الدكتور عمر محمد التومي «دور التربية في التنمية الاجتماعية» المعرفة السورية - ٢٥٨/ آب ١٩٨٣- ص٤٦.

٢- الجيوشي، فاطمة «التربية العامة» جامعة دمشق ١٩٨٨ -ص/١/ من المقدمة، والتعريف للفيلسوف الأمريكي جون ديوي (١٨٥٩-١٩٥٢).

٣- دور كهايم «التربية والمجتمع» ترجمة: وطفة، علي - دمشق١٩٩٢. اقتبسها: مصطفى، طلال عبد المعطي «الضوابط الاجتماعية وسلوك الأفراد في النظريات الاجتماعية «المعرفة السورية - العدد ٣٧٧ - ص٤١.

٤- الجلال، الدكتور عبد العزيز عبد الله «تربية اليسر وتخلف التنمية» عالم المعرفة الكويتية - العدد ٩١/ ١٩٨٥ - ص١٥-١٦.

٥- النجيحي - مصدر سابق - ص٢٣٤.

٦- الجلال - مصدر سابق - ص١٦-١٧.

٧- حجازي، مصطفى «التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور» بيروت ١٩٧٦ - معهد الإنماء العربي - ص٥ . اقتبسها: الشيباني - مصدر سباق.

٨- علي، الدكتور سعيد اسماعيل «الفكر التربوي العربي الحديث» عالم المعرفة الكويتية - العدد ١١٣/ ١٩٨٧ - ص١٥٢ .. من ميثاق الوحدة الثقافية العربية، هدف التربية.

٩- عاقل، الدكتور فاخر - في لقاء مع مجلة المعلم العربي - العدد الأول ١٩٨٤- ص١١.

١٠- سلوم، توفيق (ترجمة)، «المعجم الفلسفي المختصر» دار التقدم - موسكو ١٩٨٦- ص١٢٣-١٢٤.

١١- لايعني بطبيعة الحال أن هذه هي الأسباب الوحيدة الكامنة وراء ظاهرة الانحسار «راجع دراستنا» انحسار القراءة بين أزمة الكتاب وأزمة الشباب «البعث» - العدد ٨٦٥٦ - تا ١٩٩١/٩/٣٠.

١٢- مقدسي، انطون - في لقاء مع جريدة الأسبوع الأدبي - العدد ٣١٠/ ١٩٩٢.

١٣- عبد الدائم، الدكتور عبد الله «التربية في البلاد العربية: حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها «دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٤- ص٣٣٧-٣٣٨.

١٤- عبود، الدكتور عبد الغني «أقوال في التنمية «مجلة الفكر العربي - دار الإنماء العربي، بيروت - العدد ٤٥/ ١٩٨٧ - ص١٥٠.

١٥- من اعلان مكسيكو للثقافة . . راجع المعرفة السورية - العدد ٣٤٧/ ١٩٨٢ - ص١٦٦ .

١٦- بن ذريل، عدنان «الفكر الوجودي عبر مصطلحه» اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٨٥ - ص٢٧ .

١٧- الشيباني، الدكتور عمر التومي «التعليم والاستلاب الحضاري» دراسة قدمت إلى مؤتمر الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للأمة العربية - تونس ٢٩/ ٣-٣/ ٤/ ١٩٨٢ . . اقتبسها: الحوات، الدكتور علي «التغريب الثقافي» مجلة الوحدة - المجلس القومي للثقافة العربية - العدد٣٩/ ١٩٨٧ - ص١٣٧ .

١٨- البعث/ البعث الأسبوعي - العدد ١٦٧٣/ تا٢١/ ١٠/ ٩١ - ص٨ .

١٩- غليون، الدكتور برهان «مجتمع النخبة» معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٦ - ص٥٦ .

٢٠- سلوم، توفيق (ترجمة): «معجم علم الأخلاق» دار التقدم - موسكو ١٩٨٤ - ص١٣٢ - ١٣٣ .

٢١- سلوم، توفيق - مصدر سابق - ص ٤٩ .

٢٢- سلوم، توفيق - مصدر سابق - ص٤٢٠ .

٢٣- سلوم، توفيق - مصدر سابق - ص٤٢٠ .

٢٤- سلوم، توفيق - مصدر سابق - ص٤٢١ .

٢٥ - سلوم، توفيق - مصدر سابق - ص١٣٧ .

٢٦- الرداوي، الدكتور تيسير «التنمية الاقتصادية» جامعة حلب - كلية الاقتصاد والتجارة - السنة الثالثة / ١٩٨٥-١٩٨٦/ - ص١٣٩ .

٢٧- راجع: ناصر، الدكتور يونس «التربية واتجاهات الشباب» وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٧ . . الفصل الثاني، حيث يعرض نتائج عدة دراسات عن هذه الظاهرة .

٢٨- لدرجة أن قيام المواطن الخليجي بالعمل بنفسه في محله أو عمله يمثل ظاهرة شاذة تستحق أن يكتب عنها في الصحافة وتشيد بها . . راجع: جريدة البيان الاماراتية - العدد ٥٣٧٩ - تا١١/ ٣/ ١٩٩٥ زاوية «مع الناس» بقلم الصحفي المبدع عبد الحميد أحمد .

* * *

مفهوم الشعر بين المصدرين العربي والغربي

محمد عبد الحي

سنستعرض مفهوم الشعر في التراث الادبي العربي القديم، ثم مفهومه في التراث الغربي وخاصة التراثين الإنجليزي والفرنسي، منذ المدرسة الرومنسية، باعتبار أن الأول العربي هو المرتكز الأول لكل شاعر يكتب باللغة العربية، ولكل كاتب يكتب عن الأدب العربي، وباعتبار أن التراثين الآخرين أصبحا المثال المحتذى للشعراء

---

* محمد عبد الحي: باحث من موريتانيا، استاذ في كلية الآداب بجامعة نواكشوط.

والنقاد في اللغة العربية منذ العقد الأول من هذا القرن، فالحديث عن شاعر أو ناقد في الأدب العربي الحديث دون التناول المركز لهذه الروافد الثلاثة حديث مبتسر يخبط على غير هدى، ويدور في غير فلك.

يعرف جمال الدين محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (٧١١هـ / ١٢٦٨م) في معجمه (لسان العرب) الشعر بقوله: «الشعر منظوم القول غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية، وإن كان كل علم شعراً»(١)، فكلمة «شعر» عند ابن منظور تعني الإحساس بالشيء، فكل إدراك «شعر» و«علم» بالشيء، غير أنه من حيث الاصطلاح، غلبت الكلمة على الكلام «المنظوم» طبقاً لقواعد «الوزن والقافية» فالإيقاع الناجم عن الوزن والقافية إيقاع «شريف» وجميل، وهو الذي يكون «النظم». والنظم هو الشعر، وكلاهما عند المؤلف يساوي قولاً مضافاً إليه وزن وقافية، وعندما يزال الوزن والقافية عن نظم ما فإنه يتحول إلى قول عادي، أي نثر عادي، ومن هنا تمارين نثر المنظوم، ونظم المنثور التي شاعت في التراث العربي باعتبار أن الفارق بين الكلام/ الشعر والكلام/ النثر هو إيقاع الوزن الذي ينتظم كلمات النثر كما ينتظم الخيط حبات العقد.

وقد عرف أميل ليتري (ت ١٨٨١)، وهو معجمي فرنسي شهير، في (معجم اللغة الفرنسية) الشعر بقوله «هو فن صناعة النظم»(٢)، وبقوله: هو«الصفات التي تميز النظم الجميل، والتي يمكن أن توجد في غير النظم»(٣).

فهو طريقة نظم الأبيات: أي وزن الوحدات الوزنية الدنيا التي هي الأبيات، أي طريقة تأليف البيت، ولكن المعجمي أحس بالنقص الكامن في تعريفه المحدد فكمله بتعريف أشمل، ولكنه أقل تحديداً: «الصفات التي تميز

١) ابن منظور، لسان العرب، مادة «شعر» ج ٤ ص: ٤١٠ ط/ دار الصادر- بيروت.

٢)- Emile littre`, Dictionnaire de la langue francaise, Paris ed Universitaire " Poesie".

٣) م ص ٩٣٩.

النظم الجميل». وهو مايفترض أن نظما يخلو من «السمات» هذه ليس شعراً مع أنه خاضع، ربما، لـ«فن صناعة النظم»، ولكن هذه الصفات أيضاً يمكن أن «توجد في غير البيت».

ومعناه أن للشعر حدوداً ثلاثة لاحداً واحداً:

حد شكلي: ذكره تعريف ابن منظور. وذكره تعريف (ليتري) الأول. وهو أنه الكلام الموزون أو الموزون المقفى.

حد دلالي ولفظي: هو أنه صفة لاتوجد إلا في النظم وقد يخلو منها، وهو مايشير إليه الطرف الأول من تعريف (ليتري) الثاني.

حد دلالي: الشعر صفة قد توجد في النظم وقد توجد في النثر. وهو مايشير إليه الطرف الثاني من تعريف ليتري.

هذه الحدود الثلاثة، إذن، توجد في مصادرنا العربية والغربية معاً، غير أن الحد الأول أخص بالمصدر العربي والحد الأخير أخص بالمصدر الغربي، والحد الأوسط مشترك بينهما.

وانطلاقاً من مبدأ العنصر المهيمن[٤] سنحلل ابرز تعاريف الشعر في المصدرين العربي القديم والغربي الحديث، بادئين بالمصدر العربي من عصر الجاحظ [٥] حتى عصر ابن خلدون [٦] باعتبار أن هذه الفترة كانت فترة التأسيس النظري في الأدب العربي، وأن الأسس التي وضعت مازالت ركائز البناء النظري للثقافة الأدبية العربية.

وسنعالج أبرز تعاريف الشعر في هذه الفترة معالجة تأليفية تقوم على تصنيف القضايا والسمات المميزة، عند النقاد للشعر، من حيث المستوى الصوتي والمستوى الدلالي.

---

(٤) يعرف رومان جاكبسون العنصر المهيمن بقوله: «يمكننا تعريف المهيمنة باعتبارها عنصراً بؤرياً FOCAL للأثر الأدبي، إنها تحكم وتحدد وتغير العناصر الأخرى، كما أنها تضمن تلاحم البنية» ص: ٨١، نظرية المنهج الشكلي، ترجمة إبراهيم الخطيب، الطبعة١ مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٨٢.

٥) أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ/ ٨٧٠ م) له كتب (البيان والتبيين والحيوان والبخلاء) وغيرها.

٦) ولي الدين عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦م) له كتاب (مقدمة كتاب العبر) وغيره.

مفهوم الشعر عند العرب القدماء:

يتفق أبرز نقاد الشعر في هذه الفترة من ابن طباطبا[٧] إلى قدامه[٨] إلى الآمدي[٩] إلى القاضي الجرجاني[١٠] إلى المرزوقي[١١]، إلى ابن سينا[١٢]، إلى المعري[١٣]، إلى ابن رشيق[١٤]، إلى القرطاجني[١٥] إلى ابن خلدون، على اعتبار مكوني «الوزن والقافية» سمتين نوعيتين ترقيان أحياناً إلى الحد والفصل، وتنزلان أحياناً إلى مستوى سمتين بارزتين ضمن سمات أخرى، ويتفاوت هؤلاء النقاد في التركيز على بعض السمات الأخرى الأقرب الى المستوى الصوتي الشكلي كمفهوم «جمال اللفظ» عند أصحاب نظرية عمود الشعر[١٦]: (قدامة والآمدي والقاضي الجرجاني، والمرزوقي وابن رشيق).

وكمفهوم الجريان على «أساليب العرب». عند ابن خلدون، كما يتفاوتون في التركيز على بعض السمات الدلالية: كالاستعارة عند القاضي الجرجاني والمرزوقي وابن خلدون، وكالتخييل عند ابن سينا والقرطاجني، وكالمحاكاة عند الأخير، وهذا الإحساس بجمال الصورة هو ماعبر عنه الجاحظ حينما اعتبر الشعر صناعة وتصويراً. وينضاف إلى الصورة في

٧) محمد بن احمد بن طباطبا العلوي (ت٣٢٢ هـ/ ٩٣٥م) له كتاب (عيار الشعر).

٨) قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ/ ٩٤٨م) له كتاب (نقد الشعر).

٩) الحسن بن بشر الآمدي (ت٣٧٠ هـ/ ٩٨١م) له كتاب (الموازنة بين الطائيين).

١٠) علي بن عبد العزيز (ت ٣٩٢ هـ/ ١٠٠٣م) له كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه).

١١) أبو علي أحمد بن الحسن (ت٤٢١ هـ/ ١٠٣٠م) له (شرح الحماسة).

١٢) الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله (٤٢٨ هـ/ ١٠٣٧م) له (كتاب الشفاء) وغيره

١٣) أبو العلاء أحمد بن سليمان (ت ٤٤٩ هـ/ ١٠٥٨م) له (رسالة الغفران) وغيرها.

١٤) أبو علي الحسن بن رشيق (ت ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٥م) له كتاب (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده) وغيرها.

١٥) أبو الحسن حازم (٦٨٤ هـ/ ١٢٨٥م) له كتاب (منهاج البلغاء وسراج الأدباء).

١٦) أكمل صياغة لها هي التي أوردها المرزوقي في مقدمة شرحه للحماسة.

المستوى الدلالي : «سمو المعنى وعفته» عند أصحاب نظريةعمود الشعر المذكورين من قبل . ومفهوم « وحدة البيت» عند ابن خلدون .

لقد حام عدد من هؤلاء النقاد حول الإحساس الجمالي الخاص الناتج عادة عن القصيدة من خلال الإلحاح على مفاهيم «الطبع» و«الطلاوة» و«الرونق» و«الحلاوة»، والتحبيب إلى النفس» ، و«حسن تأليف الكلام» ، و«الإغراب » أو«التعجب» .

ففي المستوى الصوتي : «الشعر كلام موزون مقفى» (١٧) و«كلام منظوم»(١٨) . «على تخير من لذيذ الوزن (. . .) وشدة اقتضائهما للقافية» . . (١٩) «مؤلف من أقوال موزونة ، وعند العرب مقفاة» . (٢٠)«كلام موزون»(٢١) « . . اللفظ والوزن والمعنى والقافية» (٢٢)« . . موزون مختص في كلام العرب بزيادة التقفية إلى ذلك» (٢٣) « . . المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي»(٢٤) .

وعلى المستوى اللفظي من مميزات الشعر «جمال اللفظ واستقامته»(٢٥) . « . . . جزالة اللفظ واستقامته»(٢٦) . وعلى المستوى الأسلوبي «إن مايتفاضل فيه الشعراء إنما هو صياغة الألفاظ» (٢٧) . فالشعر

---

١٧) قدامة : نقد الشعر ، ط / دار الكتب العلمية - بيروت (د . ت) ص : ٦٤ .

١٨) ابن طباطبا / عيار الشعر ، ط / دار الكتب العلمية-بيروت ١٩٨٢ ص : ٩ .

١٩) المرزوقي / شرح الحماسة/ نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهر ١٩٥١ص : ٩ .

٢٠) ابن سينا / كتاب الشفاء . ص ٢٣ . نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .

٢١) المعري/ رسالة الغفران . ص ٢٥١ . ط : ٦ دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٧ .

٢٢) ابن رشيق العمدة في محاسن الشعر والأدب ونقده ، ط ٥/ دار الجيل - بيروت ١٩٨١ ص : ١/ ٦٧ .

٢٣) حازم القرطاجني/ منهاج البلغاء وسراج الأدباء ط.٣ دا ر الغرب الإسلامي - بيروت ١٩٨٦ ، ص ٨٩ .

٢٤) ابن خلدون/ المقدمة . ط / الدار التونسية للنشر ١٩٨٣/ ٢/ ٧٤٣ .

٢٥) القاضي الجرجاني/ الوساطة بين المتنبي وخصومه ط / محمد علي صبيح وأولاده . مصر ١٩٤٨ص ٢٧ .

٢٦) المرزوقي مصدر مذكور ، ص ٩ .

٢٧) الجاحظ / البيان والتبيين/ ص : ط : دار الفكر بيروت (د . ت) .

هو «الجاري على أساليب العرب المخصوصة به»[٢٨]. وعلى المستوى الأسلوبي الدلالي: «الشعر صناعة، وضرب من الصبغ وجنس من التصوير»[٢٩]. والصناعة خبرة في الصياغة، «وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات»[٣٠] فهي بذلك ليست السمة التي تميز القصيدة عن غيرها من أصناف الخطاب، إن مايميزه أكثر عند الجاحظ هو أنه «ضرب من الصبغ وجنس من التصوير»[٣١].

وهو مايقترب من مفهوم المحاكاة وظيفياً على الأقل، فالتصوير إحداث بديل صوري أو عديل للشيء بواسطة الخطوط والألوان أو الأشكال، فهو محاكاة من نوع ما، للشيء في شكله ولونه، وإشراك للمخيلة التي تقارن بين الشيء في صورته الذهنية والشيء في صورته المجسمة، وهذا الجو هو ماتعمل لغة الشعر على خلقه بواسطة خلخلة اللغة من حيث بعديها الصوتي والدلالي، وهو مايدخل الاستعاره التي تقتضي التخييل بواسطة الوصف.

ولئن كانت الاستعارة اليوم قد ترقى عند بعض النقاد المعاصرين إلى درجة المميز النوعي للشعر، فإن الانتباه لمنزلتها وقيمتها لم يتم عند النقاد العرب الأتدريجياً، وبكثير من الريبه، فالقاضي الجرجاني لم يولها اهتماماً في صياغته لعمود الشعر بل جعلها من الزوائد التي لاقيمة لها: «وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء .. ولم تكن تحفل بالتجنيس والمقابلة ولاتحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض»[٣٢]. وإن كان قد أشاد بها في مكان آخر باعتبارها عنصر تزيين مهم في كل نص نثراً كان أو شعراً:

---

٢٨) ابن خلدون م.م ص: ٢/ ٧٤٣.

٢٩) الجاحظ / كتاب الحيوان / ٣/ ٤٤٤. ط دار الفكر بيروت ١٩٧٨.

٣٠) ابن سلام الجمحي / طبقات فحول الشعراء. ص: ٥. ط٢/ مطبعة المدني- القاهرة ١٩٧٤.

٣١) الجاحظ / كتاب الحيوان م.م، ص: ٥

٣٢) القاضي الجرجاني/ الوساطة مصدر مذكورص ٢٧.

«أما الاستعارة فهي أحد أعمدة الكلام وعليها المعول في التوسع والتصرف وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر»[٣٣]، والوظيفة التزيينية على كل حال خارجية.

وقد أدخلها المرزوقي على استحياء في مكونات عمود الشعر بشرط أن تكون قريبة المأخذ، سهلة التأويل، يقول في صياغته لنظرية عمود الشعر: «. . . على تخير من لذيذ الوزن ومناسبة المستعار منه للمستعار له»[٣٤]، ويقول في عبارة أخرى «أقسام الشعر ثلاثة: مثل سائر وتشبيه نادر واستعارة قريبة»[٣٥]، فهو هنا يجعلها من المكونات النوعية للشعر وإن استشرط فيها القرب. وقد خالفه ابن وكيع[٣٦] فقال: خير الاستعارة مابعد»[٣٧]. واعتبرها ابن رشيق «أفضل المجاز وأول أبواب البديع وليس في جلي الشعر أعجب منها»[٣٨].

ويعتبر الشريف المرتضى[٣٩] «أن الكلام متى خلا من الاستعارة، وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا عن الفصاحة بريا من البلاغة»[٤٠] ولم يجعلها عبد القاهر الجرجاني[٤١] مميزا نوعيا للشعر، ولكنه اعتبرها أبرز سمات الكلام البليغ: فمن خصائصها التي نذكر بها، وهي عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر (. . .)

---

٣٣) نفس المصدر ص٢٧.

٣٤) المرزوقي: مصدر مذكور ص: ٩.

٣٥) نفس المصدر والصفحة.

٣٦) ابن وكيع (أبو محمد الحسن بن علي. . .) المصري (توفي ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م).

٣٧) نقله ابن رشيق في العمدة (م. م) ص: ١/ ٢٧٠

٣٨) العمدة (م. م. م). ١/ ٢٦٨.

٣٩) المرتضى/ أبو أحمد الحسين بن موسى الشريف (ت٤٣٦هـ/ ١٠٤٥م) صاحب (كتاب الأمالي).

٤٠) المرتضى/ الأمالي ط/ عيسى البابي الحلبي-القاهرة ١٩٥٤ص

٤١) عبد القاهر: (ت٤٧١هـ/ ١٠٧٩م) صاحب كتابي أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز وغيرهما.

وإذا تأملت أقسام الصنعة التي بها يكون الكلام في حد البلاغة، ومعها يستحق وصف البراعة، وجدتها تفتقر إلى أن تعيرها حلاها وتقصر عن أن تنازعها مداها وصادفتها نجوما هي بدرها (. . .) فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا، والأعجم فصيحا، والأجسام الخرس مبنية، والمعاني الخفية بادية، جلية»[٤٢] غير أنه رغم كل هذا الإطراء لم يربطها بالشعر لأن مدار حديثه ليس الشعر، وإنما القرآن، وفي ربطه للبلاغة بالشعر إخلال باعتبار القرآن نموذج البلاغة والفصاحة.

ولعل ابن خلدون الوحيد الذي ربط الشعر بنيويا بالاستعارة بحيث أصبحت ركنه الأساسي، فالشعر عنده «هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه، ومقصده عما قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به»[٤٣].

والاستعارة أداة للتخييل، والتخييل هو ماعرف به ابن سينا الشعر حين قال: «الشعر كلام مخيل»[٤٤] وذلك مافصله حازم القرطاجني في تعريفه للشعر بقوله: الشعر كلام موزون مختص في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك والتئامه من مقدمات مخيلة، صادقة كانت أو كاذبة، لايشترط فيها بما هي شعر غير التخييل»[٤٥] فالتخييل إذن عند حازم هو السمة النوعية للشعر، وهو ذو وظيفة محددة هي الإثارة، وتحريك النفس، ففي تعريف آخر عند حازم للشعر يقول: «الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ماقصد تحبيبه إليها، ويكره إليها ماقصد تكريهه بما يتضمن من حسن تخييل، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة

٤٢) عبد القاهر/ أسرار البلاغة ط٢، مكتبة المثنى - بغداد ١٩٧٩ ص: ٤١.
٤٣) ابن خلدون/ المقدمة . م. م ٢/ ٧٤٣.
٤٤) ابن سينا/ كتاب الشفاء . م. م
٤٥) القرطاجني/ منهاج البلغاء (م. م) ص: ٨٩.
٤٦) نفس المرجع، ص: ٧١.

تأليف الكلام أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب أو التعجب حركة للنفس إن اقترنت بحركتها الخيالية قوي انفعالها وتأثيرها»[٤٦].

ومفهوم المحاكاة المعطوف هنا على التخييل ينفرد به القرطاجني عن غيره من النقاد العرب وهو قريب من التخييل، ويرجعان معا كما هو واضح إلى أصول نظرية المحاكاة الأرسطية.

ويتفق الآمدي والقاضي الجرجاني والمرزوقي على أن «التشبيه» من مكونات الصورة الشعرية الأساسية، وإن اشترط الأولان أن يكون قريب المعنى واشترط الأخير أن يكون بعيده.

وكما اتفق الثلاثة في شأن التشبيه على نحو من سبقهم، كذلك اتفقوا على مفهوم «سمو المعنى وعفته». ولم يخالفهم فيه غيرهم، فهو إما أن يذكره، وإما أن يسكت عنه باعتباره معروفا، وإن كان هؤلاء -وخاصة الجرجاني- نبهوا إلى أن المعيار الأخلاقي: الصدق والكذب، معيار خارج عن الشعر. واختص ابن خلدون باشتراط أن يكون البيت وحدة مستقلة قائمة بذاتها عما قبلها، وما بعدها.

ولم يهمل هؤلاء النقاد الإحساس الجمالي الناتج عن قراءة القصيدة، فقد حاموا حوله من خلال الإلحاح على مفهومي «الطبع» و«الطلاوة». يقول القاضي الجرجاني: «وإنما يعطفها (=النفوس) عليه (=الشعر) القبول والطلاوة، ويقربه منها الرونق والحلاوة»[٤٧].

كما حاموا حوله من خلال مفهوم «التحبيب إلى النفس». يقول القرطاجني عن الشعر إن «من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهه بما يتضمن من حسن تخييل ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام»[٤٨]. ثم يضيف إلى ذلك

---

٤٦) نفس المرجع، ص: ٧١.
٤٧) القاضي الجرجاني/ الوساطة (م.م) ص ٧٧.
٤٨) القرطاجني/ م.م، ص: ٧١.

مفهوم «الإغراب» أو التعجب» : وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من اغراب ، فإن الاستغراب أو التعجب حركة للنفس إن اقترنت بحركتها الخيالية قوي انفعالها وتأثيرها»[٤٩].

هذه المفاهيم الستة عشر، وإن تباينت من حيث درجة التركيز عليها والإلحاح، ظلت السمات الأبرز لماهية الشعر عند العرب حتى بداية القرن العشرين الميلادي، أي عند ما احتك الأدب العربي بالأدب الغربي، ومفاهيمه الرومنسية الحديثة، وبالرغم من الخلخلة التي أحدث فيها هذا الاحتكاك، فإنها ظلت مرجع الكثير من المفاهيم النقدية العربية الحديثة إلى وقت قريب، وكما يتضح فإن العنصر المهيمن فيها ظل الوزن والقافية معا باعتبار الوزن جنسا والقافية فصلا للشعر عن غيره من أنواع النظم غير المقفى الذي لايدخل في مفهوم الشعر حسب النقاد البلاغيين، وإن كان النقاد الفلاسفة كابن سينا والقرطاجني يعتبرون أن القافية مميز للشعر عند العرب فقط، إذ أن الشعر لدى أمم أخرى يوجد موزونا دون قافية.

ولئن ركزنا في المصدر التراثي العربي على كبار النقاد العرب عبر تعاريفهم للشعر التي تمثل في رأينا القاعدة النظرية الأم للشعراء العرب المعاصرين، وإلى حدما للنقاد العرب، وعبر حقبة زمنية تحتل الفترة مابين القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، والتاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، لأنها فترة التأسيس والنضج التي شكلت الثقافة العربية الإسلامية وطبعتها بطابعها المميز، فإننا سنقتصر حديثنا في الرافد الأروبي على التراث الرومنسي خاصة في انجلترا ذلك اننا نراه مباينا للتراث الاورويي الكلاسيكي السابق عليه، فلاقيمة للخوض كثيرا في مفهوم الشعر عند الكلاسيكيين القدماء في العصرين اليوناني والروماني، ولاالجدد فيما بين القرن السادس عشر والثامن عشر.

٤٩) نفس المصدر والصفحة.

ولأننا نرى -وهذا هو الأهم- أن تأثر الشعر العربي والمفاهيم النقدية العربية الحديثة إنما هو بالميراث الرومنسي فحسب لا بما قبله، خاصة معاصره الذي يتألف من ثلاثة أجيال، جيلها الأول متأثر، في الأساس، بالرومنسية الإنجليزية وجيلها الثاني متأثر بالأدبين الانجليزي والفرنسي معا وجيلها الثالث متأثر تأثرا بالغا بالأدب الفرنسي، خاصة الرمزيين الفرنسيين، وربما اتجاهات أخرى فرنسية كالسريالية والشعر المرسوم وغير هذه.

مفهوم الشعر عند الأوروبيين المعاصرين:

ويتفق كافة الرومنسيين تقريبا وخاصة الإنجليزيين على اعتبار الشعر تعبيرا عن المشاعر وعلى اعتبار أن المشاعر والعالم الداخلي للشاعر تمثل العالم الخارجي، كما ينعكس في النفس، أي الحالة الذهنية والمشاعر والأفكار وطاقات الحدس والادراك. وقوة الخيال الخالق هي المصهر الذي يوتق كل هذه وينظمها تنظيما فنيا.

والرومنسية حركة تحديث في الذوق الأدبي خاصة وفي الفكر والفن عامة ميزت مابعدها عماقبلها تمييزا جذريا بحيث تبدو وكأنها تقسم تاريخ الفن والفكر إلى شطرين اثنين متمايزين: ماقبل الرومنسية ومابعد الرومنسية، عصر الاطمئنان إلى نموذج قائم هو المثال المحتذى، والحقيقة الحاسمة التي لامراء فيها.

وعصر رفض النموذج، والبحث عما لم يتحقق، عن الجديد المختلف. ومن هنا فإن كل المذاهب الحديثة -مهما تناقضت وتعددت- فإنها تظل ذات جذور راسخة في المذهب الرومنسي، فمبادىء المذاهب البرناسية والواقعية والرمزية والسريالية والدادائية والكتابة المرسومة، والكتابة، كلها متضمنة في الرومنسية، وصفاء الاتجاه المذهبي أمر يكاد يكون مستحيلا.

وسنستعرض أبرز تعاريف الشعر عند النقاد الانجليزيين في القرن التاسع عشر خاصة: كيتس[٥٠] وشلّي[٥١] وبليك[٥٢] وهازلت[٥٣]، وكولريدج[٥٤]. وووردزورث[٥٥] وروسكين[٥٦].

فالشعر عند (شلّي) هو «موهبة التعبير عن الذوق»[٥٧] وهو «تعبير الخيال عن نفسه»[٥٨]. وعند (هازلت) هو «تعبير عن الانطباع الطبيعي لرد الفعل»[٥٩]. وهو «لغة الخيال»[٦٠]. وعند (روسكين) هو «تقديم الأسس النبيلة والخيال بأسلوب موسيقي»[٦١]. وعبارتا «لغة»، و«تقديم» لصيقتان بعبارة «تعبير المتواترة في التعاريف الثلاثة الأولى».

وهناك جملة من التعاريف الشهيرة لكتاب آخرين انجليزيين لاتورد عبارة «تعبير» المرتبطة بالعملية التلفظية بقدر ما هي مرتبطة بالوظيفة التعبيرية

---

٥٠) John Keats (ت١٨٢١م) شاعر رومنسي انجليزي له.

٥١) Percy Byssh Chelley (ت١٨٢٢م) شاعر رومنسي انجليزي له.

٥٢) Wiliam Blake (ت١٨٢٧م) شاعر ورسام انجليزي ذو طابع رمزي.

٥٣) Wiliam Hazlitt (ت١٨٣٠م) كاتب انجليزي تتسم أعماله بالطابع الرمزي.

٥٤) Samuel Taylor Coleridje (ت١٨٣٤م) شاعر ومنظر انجليزي رومنسي له كتاب سيرة أدبية مترجم الى العربية.

٥٥) Wiliame Words Worth (ت١٨٥٠) يعتبر كبير شعراء الاتجاه الرومنسي الانجليزي له ديوان: أقاصيص شعرية وجدانية. ومقدمتها المنشورة معها سنة ١٨٠٠ وقد ترجمت إلى العربية مع كتاب سيرة أدبية لكولريدج ترجمها عبد الحكيم حسان ونشرتهما دار المعارف بمصر ١٩٧١.

٥٦) John Ruskin (ت ١٩٠٠) كاتب ناقد فني انجليزي ركز على مساوئ المجتمع الصناعي الجديد.

٥٧) Defence of poetry نقلا عن الربيعي محمود/ في نقد الشعر/ ص: ٩٦، ط٤/ دار المعارف -مصر ١٩٧٧.

٥٨) الربيعي نفس المصدر ص: ٩٢.

٥٩) Criticism the major texte Nowyork 1970 p307 نقــلا عن يوسف عــز الدين -التجديد في الشعر الحديث النادي الادبي جلة ١٩٨٦ ص٥٠.

٦٠) نفس المرجع والصفحة.

٦١) راجع يوسف عز الدين م. م/ ص٥٠ نقله عن Hand book to the litterature. c. Hugh Holman. Newyork 1972.P404

للغة لدى الباث، وكلها تركز على الوظيفة أساسا. فالشعر هو «فعل طاقة خالقة تكشف»[٦٢] عند (شلي) وهو فعل «قوة خالقة يمكن بها تعمق الطبيعة»[٦٣] عند (بليك). وهو «نغمة الوحدة التي تخلط و(. . .) تصهر كلا بواسطة تلك القوة السحرية التي أطلقنا عليها الخيال»[٦٤] كمايقول (كولريدج). هذه القوة السحرية هي روح العبقرية الشعرية عنده إذا عضدتها العاطفة القوية والحس الصادق والقدرة على التصور: «إن الحس الصادق هو جسم العبقرية الشعرية والاستدعاء كساؤها والعاطفة حياتها والخيال هو الروح السارية في كل مكان وفي كل واحد (ممامر)، وتشكل الكل في كيان واحد أنيق مدرك[٦٥] «هو الشعر».

ويعرف (ووردزوورث) الشعر بأنه «فيض المشاعر القوية»[٦٦]. هو تعبير عن فيض المشاعر القوية التي تظل تعتمل في النفس ويصهرها الخيال حتى تجد تعبيرا عنها على لسان «رجل لماله من حساسية عضوية أكثر من القدر المعتاد، فكر طويلا وبعمق»[٦٧]. على نحو مايشرحه (وورث) نفسه في التعريف السابق للشعر: «. . . إنه ينبع من عاطفة ترجع إلى الذاكرة في حالة هدوء، وإن العاطفة تغدو موضوع تأمل حتى يختفي الهدوء تدريجيا بنوع من رد الفعل، وتظهر بالتدريج، وتوجد بالفعل في العقل عاطفة شبيهة بتلك التي كانت من قبل موضوعا للتأمل»[٦٨]. وهي عملية تخيل واستدعاء، أو

٦٢) الربيعي: مرجع مذكور ص: ٩٢.

٦٣) نفس المرجع والصفحة.

٦٤) سيرة أدبية ترجمة عبد الحكيم حسان ط/ دار المعارف ١٩٧١، ص: ٢٥١.

٦٥) نفس المصدر، ص: ٢٥٢.

٦٦) ووردزووث/ مقدمة الأقاصيص الشعرية الوجدانية (١٨٠٠م) ترجمة عبدالحكيم ص: ٤٣٤ مع المرجع السابق في مجلد واحد.

٦٧) نفس المصدر والصفحة.

٦٨) نفس المصدر ص: ٤٤٣.

استحضار، حاول (كولريدج شرحها من خلال مفهومي «الخيال»[٦٩] و«قوة الاستحضار»[٧٠]. في عدة فصول من كتابه (سيرة ذاتية)[٧١]

وإذاكان الشعر تعبير طاقة الخيال فإن المعبر عنه هو «الذوق»، أي الإحساس العميق بنظام الأشياء»[٧٢]. وهو «الخيال» عند (شلي)[٧٣] وهو «عالم الطبيعة الأعمق والأرحب عند (بليك)[٧٤]. وهو «الانطباع الطبيعي لرد الفعل» عند هازلت[٧٥]، وهو «الحس الصادق»، عند (كولريدج)[٧٦] وهو «المشاعر القوية» عند (وورث)[٧٧] وهو الأسس النبيلة للعواطف النبيلة والخيال». عند (روسكين)[٧٨]. وفعل هذه القوة، هذه الطاقة، هو فعل، عند أغلب هؤلاء النقاد، لاإرادي، «فالشعر إذا لم ينبعث بصورة طبيعية،

---

٦٩) يعرف الخيال قائلا: إنني أعتبر الخيال Immagination إذن إما باعتباره أوليا أو ثانويا. وأنا أعتبر الخيال الأولي الطاقة الحية والعامل الرئيسي في كل إدراك إنساني، والتكرار في العقل المحدود لعملية الخلق الخالدة في الأنا اللامتناهي./ وأعتبر الخيال الثانوي صدى للأول، ويوجد مع الإرادة الوجدانية، ومع ذلك لايزال متحققا مع الأول من حيث نوع عمله، ولايختلف عنه إلا في الدرجة وفي طريقة عمله إنه يحلل وينشر ويجزئ لكي يخلق من جديد، أو حيث تكون هذه العملية غير ممكنة، يصارع مع ذلك في كل الحالات لأن يرفع إلى مستوى المثال وأن يوحد إنه حي تماماً كما أن كل الموضوعات (باعتبارها موضوعات) ثابتة أساسا وميتة. (ص: ٢٤٠).

٧٠) يعرف قوة الاستحضار أو الاستدعاء قائلا: «إن قوة الاستدعاء Fancy ليس لها مقابل تعمل معه، اللهم إلا ماهو ثابت ومحدود. وقوة الاستدعاء في الحقيقة ليست إلا طرازاً من الذاكرة متحررا من نظام الزمان والمكان مختلطا بتلك الظاهرة التجريبية للإدارة التي نعبر عنها بالكلمة «اختيار» ومعدلا بها، ولكنها، كالذاكرة العادية سواء بسواء، لابد أن تتلقى كل موادها معدة من قانون الترابط». ص: ٢٤٠.

٧١) مصدر سبق ذكره.

٧٢) مصدر عن الربيعي/ ص: ٩٦.

٧٣) نفس المرجع والصفحة.

٧٤) نفس المرجع، ص: ٩٢.

٧٥) General Lecture ص: ٣٠٣ نقلا عن يوسف عز الدين (م.م)ص: ٥٠.

٧٦) سيرة أدبية (م.م) ص: ٢٥١.

٧٧) مقدمة ١٨٠٠ (م.م)ص: ٤٤٣.

٧٨) Hand book ص: ٤٠٤ نقلا عن يوسف عز الدين ص: ٥٠.

كما تنبعث الأوراق من الشجرة، فمن الخير أن لاينبعث على الإطلاق». كما يقول (كيتس)[٧٩] إن «اللحظة الشعرية لحظة رؤية خاصة، واللغة ظلال ضعيفة لها، ومن ثم فإن الذهن يهدأ ويبرد عند التعبير الشعري»[٨٠]. إن الشعر «حركة لاشعورية في الخيال والعاطفة» كما يقول (هازلت)[٨١] إنه لديه «اللغة التي بها يتمسك القلب بالطبيعة مع مايملكه من إحساس عميق»[٨٢]. إنه لغة القلب والانفعال، وليست اللغة المعجمية الطبيعية كذلك، وهذا ماجعل لغةالشعر، لغة القلب، لغة الانفعال، لغة مغيرة عن نمط اللغة الطبيعية، أو هي لغة طبيعيةمحورّة مغيّرة. «وهذا مافرض استعمال الأسطورة والمجاز أداتين لتوصيل الحقيقة التي يكشف عنها الخيال». كما يقول (بليك)[٨٣] وانطلاقاً من آراء هذه الجماعة من النقاد الإنجليز الذين كان لهم تأثير مباشر على الشعراء والنقاد العرب خاصة جماعة الديوان، فإن العنصر المهيمن يجعل من النص شعرا هو التعبير الخيالي عن تجربة نفسية هي أثر لمؤثر ما.

العنصر المهيمن إذن في المصدر العربي القديم كان «الوزن والقافية»، والعنصر المهيمن في المصدر الإنجليزي الرومنسي كان (التعبير الخيالي عن تجربة نفسية). فكيف يكون في المصدر الثالث الفرنسي؟

يرى (تزفتان تودروف)[٨٤] أن النظريات التي تسعى إلى تمييز ماهو شعر مما ليس شعراً هي أربع كبرى أولاها النظرية اللفظية التي تميز الشعر بعنصري الوزن والقافية.

٧٩) keats selected lettres and poemes ص: ٢٣ نقلا عن الربيعي (م.م) ص: ٩٤.
٨٠) R.Wellak concept of criticisme ص: ١٧٨ نقلا عن الربيعي (م.م) ص: ٩٢.
٨١) General lecture on the english poets ص: ٣٠٣ نقلاً عن يوسف عز الدين (م.م) ص: ٥٠
٨٢) نفس المرجع والصفحة.
٨٣) الربيعي: (م.م) ص: ٩٢.
٨٤) Tzvetan Todordv (ولد عام ١٩٣٩) ناقد فرنسي من اصل مجري من ابرز النقاد الفرنسيين في النصف الثاني من القرن العشرين له كتب نقدية عديد منها (أجناس الخطاب) و(نقد النقد) وغيرهما كثير.

والثانية هي النظرية الدلالية التي تضم ثلاثة اتجاهات هي :

١ - الاتجاه التزييني : ويرى أنه لافرق بين عبارة في الشعر وأخرى في النثر سوى أن الأولى تقول ماتقوله الثانيه بصورة أجمل .

٢ - الاتجاه الانفعالي العاطفي : ويرى أن هناك فرقاً جوهرياً بين عبارة في الشعر وأخرى في النثر . فالعبارة الشعرية عاطفية، انفعالية، مثيرة . أما في غيره فهي فكرية، مفهومية، عقلية، وبالتالي فالفرق بين الشعر والنثر هو في المحتوى : الشعر يعبر عن العواطف وغير الشعر يعبر عن الأفكار . وهي نظرية ذات إطار فلسفي وضعي عقلاني

٣ - الاتجاه الرمزي الرومنسي : ويرى أن الفرق بين الشعر وغيره ليس في المحتوى الدلالي، وإنما في طريقة الدلالة . فالشعر يدل بطريقة مخالفة دون أن يدل على شيء مغاير . فالكلمات في الشعر رموز، وفي اللغة اليومية إشارات فحسب، ويعدد (تودروف) سمات الرمز، وهي خمس عنده، على النحو التالي :

أ) الرمز إبراز صيرورة المعنى لاكيانه، وكيف ينتج، ولايعنيه المنتج المكتمل .

ب) الرمزلازم، لايقوم بإيصال الدلالة فحسب، بل يجب أن ينظر إليه بذاته .

ج) الرمز له نسقه الداخلي، أي أن الرمز المنفرد ليس اعتباطياً .

د) الرمز يحقق اندماج المتناقضات، وخاصة المجرد والمحسوس والمثالي والمادي .

هـ) الرمز يعبر عما لاتعبر عنه اللغة العادية وهو لذلك لايترجم، ومعناه متعدد لا ينضب[٨٥] .

أما النظرية الثالثة فهي النظرية التركيبية : وترى أن خصوصية الشعر تكمن في العلاقة بين أجزاء النص لابين مستوياته (الشكل/ المحتوى، الدال/

٨٥) راجع : Autour de la Poesie : مقال Les genres du discours Edition.Seuil ٧٨
خاصة الصفحات ٩٩-١٠١ .

المدلول الخ) وهي نظرية وضع أسسها (وليام شليجل)[٨٦] و(نوفاليس)[٨٧] وصاغها صياغةلسانية (رومان جاكبسون) [٨٨] وهي تقوم على أساس التكرار الوزني والتشاكلي، وتؤكد على مبدأ الانسجام والوحدة بين مختلف أصعدة النص: التشاكلات الوزنية، والتشاكلات الصوتية (الحروف. الكلمات . .) والتشاكلات النحوية (التوازي) والتشاكلات الدلالية (الاستعارة) . .

وأخيراً النظرية الرابعة وهي النظرية التداولية : وتقوم على التركيز على عوامل النشأة المرتبطة بالشاعر وبمن يوجه إليه شعره، فالعروض مثلاً مؤشر تعاقدي بين الكاتب والقارىء يدل على أن النص يتميز عن النصوص النثرية .

ويرى (تودروف) أن النظريتين : اللفظية والتداولية لم يعد لهما من نصير في العصر الحاضر . وكذلك الشأن بالنسبة للاتجاه التزييني الدلالي، كما يرى أن النظرية الانفعالية قد تقلص نفوذها، وقل انصارها في هذا العصر، وإن كان يلاحظ أن (جان كوهن) [٨٩] رام أن يبعثها من خلال نظرية العدول التي دافع عنها في كتابيه سنة ١٩٦٦ وسنة ١٩٧٠ [٩٠].

---

٨٦) Willim Schlegel(ت : ١٨٤٥) شكل مع أخيه (فريدريك) و(نوفاليس) بألمانيا أول جماعة رومنسية هي ( ) وهو شاعر وجداني.

٨٧) Novalis فريدريك بارون فون هاردينبرغ (ت : ١٨٠١) شاعر ألماني من جماعة بانا) الرومنسية في أواخر القرن الثامن عشر.

٨٨) Roman ja kobson(ت ١٩٨١) لساني وناقد روسي مهاجر إلى أمريكا من مؤسسي جمعية اللسانيين في روسيامسنة ١٩١٥ وجمعية (الاوبياز) التي عرفت بالشكلانيين الروس سنة ١٩١٧ وخلفه اراغ سنة ١٩٢٦ من أهم كتبه قضايا الشعرية الذي ضم أهم دراساته الذائعة الصيت.

٨٩) jean Cohen ناقد فرنسي أعد دراسة عن الشعر الفرنسي عبر المدارس الكلاسيكية والرومنسية والرمزية ترجمت إلى العربية.

٩٠) هما ١٩٦٦ Structure du langage Poetique ed.L'Harmattan:وترجمه الى العربية محمد الولي والعمري ونشرته دار توبقال بالمغرب ١٩٨٦ . بعنوان : بنية اللغة الشعرية. ١٩٧٩Le haut Langage Theorie de la poeticite FLAMMARION

أما الاتجاه المسيطر على الدراسات الشعرية والمستبد بالإبداع الشعري خاصة في فرنسا منذ القرن الماضي فهو الاتجاه الدلالي الرمزي الذي أصبح وكأنه النظرية الوحيدة في فن الشعر.

وإلى جانب هذه النظرية الرمزية الدلالية توجد بصورة أقل عند المبدعين، وربما، بصورة مماثلة عند النقاد النظرية التركيبية بتأثير بالغ من اللسانيات، وخاصة بتأثير أعمال رومان جاكبسون.

وإذا أخذنا بوجهة النظر التصنيفية هذه، وهي وجهة نظر يعسر تجاهلها في النقد الحديث عامة، وعلى الأخص عند الحديث عن النقد في فرنسا، فإننا نلاحظ أن النظريتين الدلالية الرمزية والتركيبية، هما الإطار الأبرز للمعالجات التي قد تسعى إلى تعريف الشعر، والنظرية الأولى ينتظمها كما تقدم ثلاثة محاور:

أولها يرى أن الشعر زينة مضافة إلى الكلام النثري العادي، وهو مايمكن أن يعكسه تعريف فليتر [٩١] للشعر بأنه هو: «أن تصور بقوة ووضوح ومهارة وانسجام» [٩٢] أو أنه «هو الفصاحة المنسجمة» [٩٣]. وكذلك تعريف (ريمون كنو) [٩٤] القائل إنه «بالموقع الجيد والاختيار الجيد، فإن بضع كلمات تصنع شعراً» [٩٥]. ذلك أن «الشعر ليس إلا فن ترتيب الكلمات» [٩٦].

أما المحور الثاني فيرى أن الشعر طريقة لتمرير المشاعر عبر الكلمات التي يجردها من قيمتها الاعتيادية ويشحنها بطاقات انفعالية جديدة ذلك أن

٩١) F. Marie Voltere (ت: ١٧٨٨) كاتب فرنسي من مفكري عصر الأنوار له مؤلفات كثيرة من أبرزها رسائل فلسفية (١٧٣٤)..

٩٢) نقلا عن معجم J.Robert. dictionnaire de la litterature de la langue Française ص: ١٨٩٣.

٩٣) نفس المرجع والصفحة.

٩٤) Raymond Q ueneau (ت: ١٩٧٦) كاتب فرنسي له دراسات رومنسية وشعرية من أهمها: Les Ziaux cent mille Milliard de poemes

٩٥) جان روبير/ معجم أدب اللغة الفرنسية(م.م) ص: ١٨٩٥ نقله عن (INSTANT ١٩٤٨ FATAL)

٩٦) نفس المرجع والصفحة.

الشاعر يبلغ مـالا تستطيع اللغة المفهومية قوله. يقـول (روني شار)[٩٧]: الشاعر يملك في نفسه بالإضافة إلى فكرة الموت ثقل الموت كله [٩٨]

أما المحور الثالث فيقول عنه (روبير) مستوحياً رأي (تودوروف) الذي سبقت الإشارة إليه، إنه« يقوم على الدلالة أكثر من قيامه على المعنى، على طريقة القول، أكثر منه على ماقيل، وعليه فالشعر لايسعى إلى أن يدل إنه يقدم الرؤية ولايتخذ الكلمات علامات هي مطية إلى المعنى فحسب، وإنما يبين كيف ينبثق المعنى، لقد فقدت لغة الشعر شفافية لغة التواصل فأصبحت كثيفة مهمة في ذاتها، لا من أجل المعنى الذي قد تحمل. وهذا ماجعل مهمة الشعر هي أن يعبر عما لايعبر عنه »[٩٩].

وهذا المنحى الأخـيـر هو مـاتولدت عنه فكرتا لزومـيـة الدلالة وتعدديتها. فالطابع العام لنص (شعري) هو وظيفة مرامي قراءة المتقبل، وهي مرام تنتظمها ذاتية الفرد والمحددات الاجتماعية والثقافية، إن الشعرية موقف من اللغة[١٠٠]. فالشعر هو كما يقول (ملارميه)[١٠١]: « أن نقترح في ضبابية مقصودة الموضوع الصامت بكلمات موهمة لامباشرة، وهي تتلاشى نحو صمت مساو لصمته(إنه لمن) المدهش أن تعرض حدثاً من أحداث الطبيعة وحركته تكاد تتلاشى[١٠٢]. أنه كما يقول (بدلير)[١٠٣]: « أن نترجم الحدوس الأزلية لهذه الإنسانية الغريبة في لغة بديعة تختلف عن النثر وعن الموسيقى[١٠٤]. ويلح(بدلير) على كلمة «الحدس conjecture» باعتبارها

٩٧) R. Char (ولد ١٩١٧) شاعر فرنسي. بدأ سرياليا ثم اصبح ملتزماً يبحث عن الانسجام بين قوى الطبيعة والمطامح الإنسانية.

٩٨) Marteau sans maitre نقلاً عن روبير معجم أدب اللغة الفرنسية (م.م) ص: ١٨٩٣.

٩٩) معجم أدب اللغة الفرنسية (م.م) ص: ١٨٩٣.

١٠٠) نفس المرجع والصفحة.

١٠١) Stephane Mallarme` (ت: ١٨٩٨) (شاعر فرنسي من رواد الرمزية).

١٠٢) Magie.Variation Sur Un Su j et نقلا عن معجم أدب اللغة (م.م) ص: ١٨٩٤

١٠٣) (ت: ١٨٦٧) رائد الرمزية في الشعر الفرنسي.

١٠٤) Ch. Baudelaire بودلير: Les fleurs du mal. ed. Bordas ١٩٨١ ص: ٢٤٩

تبلور لديه الاحساس بالشعر، إن الشعر لديه هو « أسئلة الروح الجماعية وبكاؤها وتنبؤاتها»[١٠٥].

ويقول عنه (هيغو)[١٠٦] إنه « ذلك الشيء الحميمي الموجود في كل شيء»[١٠٧] ويرى (سارتر)[١٠٨] أن الشعر « محاولة تعزيمية لتقديم الكائن في اختفاء -أو باختفاء- الكلمات (ذلك أن الشاعر) يرفض استعمال اللغة (. .) يعتبر الكلمات أشياء لاعلامات(. .) إنه يقف عند الكلمات كما يفعل الرسام عند الألوان والموسيقار عند الأنغام[١٠٩].

ويلاحظ المرء من خلال هذه التعاريف المتنوعة أنها تبتعد عن اعتبار الشعر زينة تنضاف إلى لغة النثر باعتبار هذه الزينة حلية وثوباً خارجياً، وهو المنحى اللغوي القديم الذي اعتبر الشعر« فن صناعة النظم» ، أو« الفصاحة المنسجمة». وتقترب وتكاد تمزج بين المحورين: « لغة الانفعال» و « فن صياغة اللغة» ، أي « اللغة داخل اللغة»[١١٠] كما يقول فاليري[١١١] ذلك أنّ كلا المنحيين يركز على الدلالة الخافة وعلى التعارض الكلي بين لغة الشعر ولغة النثر، وإن كان الأول يهتم بالمعنى الإيحائي في المقام الأول بينما يهتم الثاني بالدلالة أي بالطريقة التي عبرت بها اللغة ، أي طريقة انبثاق المعنى في المقام الأول، لا المعنى في ذاته، لأن المعنى ماهو إلا قراءة من قراءات كل منها خاضعة للنص من جهة، ولكنها خاضعة للقارىء من جهات أخر.

ماالقصيدة؟ أهي تجربة الكاتب أم تجربة القارىء أم أن كل قراءة تجربة، وبالتالي لاوجود لشيء قائم بذاته اسمه القصيدة، وإنما القصيدة

١٠٥) نفس المصدر والصفحة.

١٠٦) Victor Marie Hugo(ت١٨٨٥) شاعر وروائي من رواد الرومنسية الفرنسية.

١٠٧) نقلا عن كوهن بنية اللغة الشعرية(م.)ص : ٢٠٣.

١٠٨) J.P. Sartre(ت: ١٩٨٠) فيلسوف فرنسي وجودي له أعمال كثيرة في الفكر والأدب.

١٠٩) Orph noir in situation نقلاًعن معجم ادب اللغة الفرنسية (م.م.) ص ١٨٩٤.

١١٠) بول فاليري: Variete 2 Gallimard ١٩٣٠ ص : ١٤٥

١١١) Paul Valery (ت: ١٩٤٥) شاعر وناقد وأستاذ فرنسي رمزي له كتب أدبية كثيرة منها varietel ١,٢,٣

جماع قراءاتها [١١٢]؟ سؤال لاجواب عنه في الأفق . إن الشعر بالمفهوم الذي تبلور في الأدب الفرنسي عند (بودلير) ولامارتين [١١٣] و (ملارمي) هو فن لغوي يرتكز على الإنساني في بعده الوجودي، يسعى إلى رسم البعد الروحي النفسي العاطفي للإنسان بريشة اللغة، يقول (فاليري) عنه إنه «محاكاة المدلول عن طريق الكلمات» [١١٤] . أي الكفاح المستميت ضد اعتباطية الدليل، والسعي إلى جعل اللغة موسيقى وأصباغاً وأشكالاً توحي بالإيقاع، وترسم وتنحت، إنه كما يقول (هيدغر) [١١٥] « تأسيس الكائن باللغة» [١١٦] ذلك أن « اللغةمنزل الكائن وللإنسان مسكن في ملجئها، والمفكرون والشعراء هم حراس هذا الملجأ» [١١٧].

وقد سعت اللسانيات الحديثة إلى إعادة صياغة مفهوم للشعر انطلاقاً من علم جمال خاص باللغة هو مابلوره (جاكبسون) [١١٨] في نظرية وظائف اللغة الست [١١٩] فالشعرية عنده قائمةعلى مبدأي الاختيار والتأليف، «فالاختيار ناتج على أساس قاعدة التماثل والمشابهة، والمغايرة والترادف والطباق . بينما يعتمد التأليف وبناء المتوالية على المجاورة، وتسقط الوظيفة الشعرية مبدأ التماثل لمحور الاختيار على محور التأليف، ويرفع التماثل إلى

١١٢) روني فلك ووران، نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي ط. المركز الثقافي/ الدار البيضا - بيروت ١٩٨ ، ص

١١٣) Alphons de lamartine (ت : ١٨٦٩) شاعر فرنسي رمزي من أبرز شعراء المنحى الرمزي في القرن ١٩ .

١١٤) ١٩٢٣ Valery.Variation sur une pense`e. Variete` (م.م)

١١٥) Martin Heidggu (ت: ١٩٧٦) فيلسوف ألماني يعتبر من أساطين الفلسفة الوجودية .

١١٦) ١٩٣٧ Holderlin et L'essence de la poesie هولدرلين وجوهر الشعر نقلا عن معجم أدب اللغة الفرنسية (م . م .) ص : ١٨٩٥.

١١٧) نفس المرجع والصفحة.

١١٨) هي المرجعية، والانفعالية، والإفهامية، والشعرية، والانتباهية، والميتالسانية التأويلية .

١١٩) جاكسبون/ قضايا الشعرية (ترجمة محمدالولي ومحمد العمري ط / دار توبقال ١٩٨٨ المغرب ص : ٣٣.

مرتبة الوسيلة المكونة للمتوالية، ويوضع كل مقطع في الشعر في علاقة تماثل مع المقاطع الأخرى لنفس المتوالية[١٢٠].

فالنص الشعري: أنظومة من الأوزان تتولد من قاعدة اتحاد وانسجام بين مختلف مستوياته، ويشكل العروض الجانب الأبرزفي الشعرية، ويقوم على مبدأ أوزان البحر التي تعمل على تعزيز التشاكلات في المستويات الصائتة(القوافي وتكرار الحروف والجناس والبراغرام)* وفي المستويات النحوية (مظاهرالتوازي) وفي المستويات الدلالية كالصور الاشتقاقية: (الاستعارة وغيرها..) وتندرج في هذا الاطار من وجهة نظر لسانية نظرية العدول التي دافع عنها (كوهن) والقائلة بأن الشعر عدول عن معيار محدد هو النثر الكلام المتروك على ظاهره. ذلك أن هذا العدول يطال كافة طبقات الخطاب الصوتية والنحوية والدلالية، فيعبث بمبدأ التمايز الصوتي ومبدأ صحة التركيب ومراعاة ترتيب العناصر ومبدأ مطابقة الدال لمدلوله، يقول: «طبيعة الفارق بين النثر والشعر لغوية أي شكلية، إنه لايكمن في المادة الصوتية ولافي المادة الأيديولوجية، بل يكمن في نمط خاص من العلاقات التي يقيمها الشعر بين الدال والمدلول من جهةوبين المدلولات من جهة أخرى[١٢١]. هل معنى هذا التصنيف الطعن في صحةتصنيف (تودروف) لهذه النظرية في صف النظريةالانفعالية؟ ليس الأمر كذلك. إن ماقام به كوهن يطال مستويين مستوى تحليل العلاقة بين الدال والمدلول ثم تحليل العلاقة بين المدلولات فيما بينها وقدحلل مستويات الخطاب في المستوى الأول تحليلاً لسانياً، يستخدم آليات النظرية التركيبية وهو مايعنينا هنا، ثم تجاوز ذلك لتحليل العلاقة بين دلالة المطابقة ودلالةالإيحاء، وهو غايته، ولكنه على

١٢٠) تودوروف / أجناس الخطاب (م.م.) ص: ١٠٣.

١٢١) كوهن / بنية اللغة الشعرية ترجمة محمد الولي ومحمد العمري ط / دار توبقال ١٩٨٥، ص: ١٩١.

* التضمين Paragrame تداخل الاصوات بصورة منتظمة في الوحدة اللغوية المفردة: (سلسل)

المستوى الإجرائي لم يبسط فيه الحديث في كتابه الأول (بنية اللغة الشعرية) وإن كان قد عاد إليه في كتابه الثاني (اللغة العليا) وهذا المستوى هو مايعني (تودوروف) في نظرنا عندما صنفه في سياق النظرية الانفعالية.

وإذا ضربنا صفحا عن مفهوم التزيين والبلاغة المنسجمة الذي هو من ميراث العصر الكلاسيكي. وهو مفهوم موجود في الثقافة النقدية العربية القديمة والثقافة النقديةالفرنسية الكلاسيكية، فإنه يمكن أن نصنف في المستوى الوصفي جملة التعاريف التي استعرضنا لكتاب فرنسيين بارزين إلى ثلاث فئات من حيث العنصر الأهم، تتقارب في المستوى الوصفي مع نوع من التمايز، ولكنها تتداخل في المستوى التأويلي تداخلا قوياً.

فعلى المستوى الوصفي هناك:

١- الشعر تجربة انفعالية تخلق لنفسها لغة متميزة تبرز فيها الى الوجود.

٢- الشعر تجربة لغوية تخلق لنفسها دلالات يلعب فيها التقبل الدور الأكبر.

٣- الشعر شكل لغوي متميز صوتياً أو تركيبياً أو دلالياً أو هذه معاً.

فهو عند النظرية الأولى تجربة انفعالية وعند الثانية تجربة لغوية، وعند الثالثة شكل لغوي.

فإذا استوحينا مفهوم (دوسوسير)[١٢٢] القائل بأن اللغة شكل لامادة، أي أنها تقاطع الصوت والمعنى وليست أيا منهما نقول إن الشعر شكل لامادةفهو تقاطع اللغة والدلالة وليس أياً منهما.

غير أن هذا التمايز في المستوى الوصفي يكاد يمحي على مستوى التأويل فالتعبيرية الانفعالية تقوم على خلق لغة داخل اللغة، أي لغة ترتكزعلى الاستعارة كما ترتكز الأولى عليها، فالفرق هنا أن النظرية

---

(١٢٢) Ferdinand de Saussure (ت: ١٩١٣) لساني سويسري. يعتبر مؤسس علم اللسانيات العامة الحديثة له كتاب (دروس في اللسانيات) جمع فيه طلابه دروسه التي كان يلقيها في علم اللغة، ونشروه سنة ١٩١٦. فأصبح الكتاب الام لعلم اللسانيات الحديثة خاصة المدرسة اللسانية البنيوية.

الانفعالية تعتبر التجربة اللغوية هي المنطلق والدلالة تالية، ولكن التجربتين تلتقيان في أنهما قائمتان على الاستعارة، وكذا الشيء بالنسبة لجانب أساسي من النظرية اللسانية الشعرية التركيبية فالعدول الصوتي والتركيبي والدلالي كلها في نهاية المطاف تعود الى الاستعارة.

وإذا قارنا هذه النظريات التي شاعت عند الفرنسيين وغيرهم منذ القرن الماضي بالنظرية التي عبر عنها الكتاب الانجليز من قبل في النصف الأول من القرن التاسع عشر خاصة، نجد أن الكتاب الانجليز المذكورين عكسوا صورة النظرية الرومنسية التعبيريةالأولى التي تركز على التجربة الوجدانية في المقام الأول، لا على التجربة اللغوية، وأن التجربة الوجدانية عندهم إن امتازت بشيء عن التجربة الفرنسية فهو ربطهم للخيال الشعري في عمله الاسترجاعي بالتأمل العقلي الذي يولد الانفعال الجارف، فالطاقة الخيالية التي تخلق لغة الشعر هي طاقة عاطفية بقدر ماهي فكرية. وهي تختلف عن الرمزية التعبيرية من حيث أن هذه تركز أكثر على الدلالة والتجربة اللغوية.

وإذا قارنا هذين الاتجاهين اللذين هما في الواقع تنويعات في اتجاه واحد بالرؤيةالتي استعرضنا عند النقاد العرب، نجد أن النقد العربي حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كان يعتمد على نظرية لفظية تقارب نظرية الزينة والحلية التي تعتبر النص الشعري كلاما زائداً على الكلام العادي بصفات مضافة إليه ذات وظيفة تجميلية أهمها الوزن الذي هو (صفة الجنس) والقافية التي هي (صفة الفصل). غير أن ابن خلدون، في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، ينتقد هذه الرؤية، ويقدم بديلا عنها أصبحت فيه صفةالجنس هي «البلاغة» لا «الوزن» وصفة الفصل هي «الاستعارة» التي تميز الشعر عن النظم، وأصبح الوزن يميز النظم عن النثر فقط بحيث أصبح هناك: الكلام، الكلام البليغ، المبني على المجاز،

المنظوم، فالشعر إذن هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة الموزون. فالعنصر الجديد في تعريف ابن خلدون[١٢٣] هو الاستعارة فهو إذن العنصر المهيمن. وهو مايبدو وكأنه يقربه من تعاريف مابعد الرومنسية التي ذكرنا. غير أن ابن خلدون يضيف قيداً فاصلاً هو (الجريان على أساليب العرب). الذي يناقض تماماً التجريب اللغوي. ذلك أن التجريب يقتضي الاختلاف بينما يقتضي الجريان على أساليب العرب الإذعان لنموذج جاهز قصارى الشاعر أن يأتي بما يشبهه.

* * *

١٢٣) المقدمة (م.م) ٧٤٣/٢.

ابــــداع

شعـــــر

كوابيـــس

الشاعر: أحمد عبد القادر

أنام قليلاً وأخشى المنام
أخاف الكوابيس والغول
تسطو على النوم
تمعس قلبي بمطرقة الرعب
أخاف حواجبها الشعث أشواكها
تطاول نحوي

* * *

---

* أحمد عبد القادر: أديب وشاعر من القطر الموريتاني، يكتب الشعر والرواية، من أعماله: «أصداء الرمال».

وأهرب، أهرب منها فأصحو
وأنهض : عيناي مطبقتان
مااسطعت فتحهما
أسائل عن جدتي . .
هل ترى تعاويذها تنحني إلي؟
تهدئ من روعتي؟

* * *

فقالوا : أطلت رقادك والنوم عقيم
وبالهول لم تكترث . .
تنبه ! فهذا مرابي المحاق
يبيع جلابيبه في المزاد
ومامن شرارة سوى الشمس
والبدر والأنجم الزهر !
وقالوا : عجوزك راحت
مساء الخميس
تزور مقابر أجدادها
وماهي عادت ! لأن المقابر
توكل ، تبلع ، تسحق
في شرعة غول الصباح وغول المساء !
وفتحت عيني : ياللمصيبة !
هي الغول . . تدني حواجبها

الشعث أشواكها
فلا النوم أفظع مما أرى!
هي الغول تحبو على كل سهل
بألف ذراع
بالآف آلاف المخالب تحبو . . تزمجر
أين المفر؟ أين المفر؟ أين المفر؟

* * *

وأبحث جريا
وألهث رعباً
لعلي أرى جدتي في الطريق؟
أو ألقى الطريق!
وأين الطريق

* * *

وتسألني ﴿سرحة﴾
عانقت أمسها من بعيد حنينا
و﴿يتوعة﴾ تنزوي في العراء:
لنا صاحبات رحلن
إلى أرض عاد وأرض ثمود
ولاخطوة في سبيل الرحيل قطعن؟
رحلن؟ رحلن؟
بقين؟ بقين؟
ولكن . . ولكن . . بدون وداع!

* * *

وأسأل . . من ذا أسائل :
أين المفر؟
وأنت . . أأختاه : ياسرحتي!
وأنت . . أأختاه : يتوعتي!
أما من دليل إلى جدتي؟
وهل كسرت من نضير ﴿الشمام﴾
أعوادها لسورة ﴿يس﴾[٢]
وهل صرة الرمل في ذيلها
تجول على منكب أحدب ،
تعود بها؟
تبارك منها شراب الصغار؟

* * *

وعدت إلى النوم
ماعدت أخشى الكوابيس
لأني أهرب من واقع الحلم
إلى ظله . .
جيوش الظرابين تعدو جنوبا
تفتش عن صيدها!
وتمضي بأولادها جافلة
من هرير غول الفناء!
وشاهدت أعشاش بيض الحمام
تطاير فوق ظهور الظرابين

وتمضي جنوبا جنوبا
وأفراخها مزع هشة تلاعبها الريح
تلقفها من هنا لهناك
تعلمها حكمة أن تطير
بغير جنـاج!

* * *

ونادى مناد يولول:
أن العفاريت ثارت عواصفها
في صحاريْ ﴿المرية﴾[٣]
وأن السعالي صبغن الوجوه
وحلينها مساحيق عام ﴿الرمادة﴾
ويطربن يرقصن يغزلن
ايقاع جعجعة والرحى
يدورها مارد أغلف
يعد رغيفاً ﴿لياجوج ماجوج﴾
حامت على ﴿السد﴾
وأخلت كهوف الهبا للهبا
وطارت إلينا وطار الكهوف
أصداؤها: تسابيح
تطعم أسماعنا
رسالة ﴿طسم﴾ ورؤيا ﴿جديس﴾[٤]

* * *

وها أنا أصحو من جديد
وأمضي جنوبا جنوبا
كأي شطير طريد مهان
من أفراخ طير الحمام!
وماطاب لي النوم
كيف تطيب الليالي لمن لم يعش قبلها
حياة مع الشمس عز النهار؟!
أهيم وأمضي رويدا
ومهما أقل رويدا . .
تهب السعالي
يزغردن ، يزرعن في مهجتي
قشعريرة من جلود القنافذ
أنفر منها الي ومني اليها

* * *

ومرت بقربي حمائم ثكلى
وردن الغدير وأبن عطاشا ، عطاشا
وسرن . .
جنوبا ، جنوبا . .
يطاردن أعشاش جيل جديد
يحلق في الجو من غير ريش!
ويؤسفني في بكاء الحمام
أن ضحاياه في عهد طوفان

﴿الرمادة﴾ انسته ضحاياه
في عهد طوفان ﴿نوح﴾
عليه السلام!
ويؤسفني يا﴿سيال﴾ البطاح،
نور ﴿التمات﴾، عرف القرارة
زهر الأقاح،
أن الدموع تهاجر منك اليك
ولادمع لاقطر، لاعطر . . . يدني
نسيم الحياة!
وأن الدموع تهاجر منك اليك
ولاموت لاحد!
والموت قدما عدو الحياة!

* * *

ويحزنني الآن عقم التعاويذ
كل ﴿حجاب﴾ لدينا
يؤول ضبابا
وحشرجة في مهب الدخان!
ولو كان ينفع
شروى نقير
لما غرقت جدتي في غبار
رحى الجن!
ضاعت من الأهل

ضاع المقابر منها
وضاعت وحيدة!
لأن أمير «عدي»[٥] و «درته» غائبان
وماعبرا قط هذ المجابة
بل يرفضان!
ولو حضرا بيننا . .
فمن ذا الذي سيصيخ؟
ونحن جميعاً نسير
إلى النوم والخطب يزحف؟!

* * *

وتبقى الكوابيس
تنمو وتكبر باقية وزاحفة
إلى أن تشم رائحة السم
في رملنا: عصير جباه الرجال
ونضح السواعد، كل السواعد
هنالك تنزاح هاربة
أو تموت ساكنة
ونخلع عنا جلابيب ليل المحاق
فأين الرجال؟
أين الرجال؟
أين الرجال؟
ويا آل «صمة» هيا مع الخيل . .

نادوا ﴿دريدا﴾
ليجهر بالصوت فينا ويأمر
لعل صراخ استغاثتنا
يلاقي مجيبا
وهل من مجيب؟
وأين الرجال؟
أين الرجال؟
أين الرجال؟
جميع الرجال.

هوامش:

١) بعد ظاهرة الجفاف في بلدان الساحل الأفريقي في السبعينيات اتسعت الصحراء الافريقية وتوسعت جنوبا، مما جعل أغلب الأراضي الموريتانية مجابات ميتة.

ونشأ لدى أهلها خوف من المجهول وقلق من تغير البيئة خاصة أن أهل الصحراء الموريتانية تفصلهم هذه الظاهرة عن جنسهم العربي وتوغل في طردهم وتغريبهم جنوبا

وأمام هذا الوضع نشأ نوع من الأدب البيئي العاكس لهذا القلق، وقد اشتهرت في بدايته قصيدة (الكوابيس) و(الغول).

٢) من العادات المتبعة (ميتولوجيا) في بوادي موريتانيا: وضع أعواد من العشب الأخضر على القبور بعد تلاو ة سورة (يس) عليها، واستجلاب التراب من أضرحة الأولياء للتبرك به.

٣) صحراء عارية من النبات مستوية ويغطيها السراب في النهار وتسمى شعبياً (بالمريه) تصغير مرآة ويزعم الناس أنها عاصمة العفاريت والجان على مختلف أشكالهم.

٤) قبيلتان من العرب البائدة

٥) عمر بن الخطاب.

ابـــداع

قصـــة

قصة الساعات...

نجم الدين السمّان

(1) - ساعة البازار

- أنا ساعاتي، مادخلي بالسفر برلك؟

هكذا قال الحاج نجيب للقائمقام، فضحك كوزات بيك.

- اعفاءات يَوك.

- ياكوزات بيك انا شغلي اخرب الساعات العَطْلانة، أفكّ لك مفاصلها. أخلّيها خلّنج تمشي على التّكّة.

* نجم الدين السمان: أديب وقاص من سورية، له عدد من الأعمال القصصية.

ـ طيب افندم نجيب، إذا اعفاءات . .

ترك القائمقام فاصلة من الزمن قبل ان ينهي كلامه،

ـ . . . ايش عندك اعطيات؟

رجفت يد الحاج فوق شاربيه . . . الأكابر دفعوا للقائمقام ليرات ذهب ليعفي اولادهم من السوق الى جَنَقْ قَلْعَة . لم يَنْبِسْ بحرف واحد، تَلَجْلَج، ليس لديه برغوث واحد في جيبه، ولكن حين مدّ القائمقام يده الى السلسال الذهبي وبدأ يسحب به الساعة من الجيب المخصص لها:

ـ اذا انا صرت في الجَنْدرمَة تَتَخَرْبَط ساعات البلد.

فعاجله كوزات بيك بصرامة:

ـ امسك افندم نجيب، لازم تصليحات.

وقف الحاج بغتة، خطف الساعة واستدار مندفعا الى الباب، مختفيا وراءه، تاركا القائمقام لدهشته وفراغ مكتبه، قاصداً دكانه . . . التوقيت الوحيد في البد هو توقيت الصلاة.

انعطف فجأة الى درب آخر، صاح وهو يعبر عتبة بيته:

ـ جهِّزي الأركيلة أم محمد.

ام محمد القصيرة مثله، تركت من يدها طشت الغسيل وراحت تُحضرُ الأركيلة للرجل الذي يريد كل شيء دون تأخير، دون مناقشة وعلى أكمل وجه . .

يحضر الى البيت فجأة ومعه الشلة، صارخاً كعادته:

ـ الكبّة يا ام محمد.

فتهرول آمرةً بنتيها، صبيحة وعيّوش لتفرشا السُفْرَة بأسرع وقت ممكن ودون مساعدة من أحد، تستطيع أم محمد ان تُجهِّز جبالاً من الكبَّة بكل أنواعها، وان تجعل شلَّة الحاج تتراخى ببطون محشوة حشواً، وتتجشأ، وتُمَصْمِص أصابعها، مباركة للحاج اختياره لهذه الزوجة، الطبَّاخة، الحَبَّابَة، بنت العالم والناس.

الدقة الثانية لباب الغرفة تعني أن الحلويات جاهزة، أما الدقة الثالثة فللإبريق والطشت والصابون والمنشفة، وحين يُدَق مرة رابعة يعرفون أن الأراكيل جاهزة، ينهض الحاج ويناول الاراكيل المفضضة للشلة يدخل بمنقل الفحم والملقط، تصرخ ام محمد من وراء الباب:

ـ خلّيت درويش كبة فاضي، اللي يطلع له يتجوَّز.

تسمع ضحكاتهم فتسأل:

ـ ان شاء الله طلع لحكمت أفندي؟

فيرد صوت حكمت أفندي:

ـ ولُولي يا أم محمد، الدرويش طلع لجوزك.

تكاد ان تولول، لكنها تسحل مقرفصة، تنتظر سماع نقرات الحاج على العود.

مرة واحدة عزف لها، بالتحديد في ليلة الدخلة، قال لها:

ـ نفُوس.. غنِّي.

فنكست رأسها خجلى وهمست:

ـ لاأعرف يا ابن الحلال.

ـ آخ...

أطلق الحاج نفسا محترقا وأزاح عوده، فتح الباب على الزغاريد والعيون الرابضة وراءه منتظرة منديل الدم، صاح بهم:

ـ هاتوا الاركيلة وانقلعوا، الصباح ربّاح.

دلفت رائحة التنباك الى الغرفة:

ـ اقعدي جنبي نفُوس، ردي ورائي.

غنى بصوت هامس لَخْبَط كيانها، مر الدم حارا في جسدها كله، عدا فمها والحنجرة.. بقيت تردد: لاأعرف. حتى انحبس صوتها، تركها جالسة ونام مغتاظا.

منذ الليلة الكحيلة تلك وام محمد تستعيذ بالله من وسواس الشيطان

برأس زوجها ، راحت الى الشيخ برغل فكتب لها حجابا حتى لايتزوج الحاج عليها واحدة تغني ، دَحْشَتْهُ في بطانة طربوشه ، غدا سوف تجدّد الحجاب لان درويش الكبة بَخَش لها الرَّصْد .

ما كان الحاج يتخلف عن جلسات شلته ، ويطلبون منه ان يعزف فلا يفعل اذا لم يكن لديه مزاج ، ويترك العود إذا هَمْهَمَ أو همس لجاره ، فلا يجادلونه لانه حينها يحلف بالطلاق ثلاثاً ، ألا يلمس العود حتى يكبر هذا الكر وتطول اذناه فيصبح جحشاً قادراً على الاستماع .

لم يكن أحد يستطيع ان يوقف هذا الرجل القصير ، الضئيل الحجم اذا انفجرت اعصابه . ولم يكن أحد يُخمِّن ماذا سيفعل به مزاجه . .

يشتغل الحاج بنصف مجيدي فيغلق دكانه ولايعود يفتحها حتى تنتهي ، ويصرخ في وجوه شلته :

- كدّسوا ليرات الذهب واقعدوا عليها قُقَّة .

فيضحكون ، عندما يدور باتجاه القبلة ، رافعاً يديه :

- اللهم اجعلها تُفَرِّخ خوازيقا .

يضحكون أكثر فيتابع دعاءه بغيظ :

- واجعلهم لايتلذذون .

يقرقر بأركيلته وقد هدأ ، ثم لايلبث ان يلتفت الى حكمت افندي فيسأله بجدية :

- ماذا تعلّم طلابك يا استاذ؟

- الدين والادب والتاريخ .

- بَس؟

لايدري حكمت افندي بماذا يجيب .

- والاختراعات يااستاذنا ، الالات ، آلات المطابع ، آلات المورسات .

- وما أدراني أنا بكل هذه العلوم؟

- طبعا لو جحش جحا دري . . كان عرف وين . . .

تضحك الشلة ويَزْرَقّ وجه حكمت افندي من الغيظ :

- لاتزعل يا استاذ، انت رحت معنا لبيروت، شفت بعيونك الاجانب سبقونا بكل شيء

مع الشلة على ظهور البغال، أنزل اصحابه الى بيوتهم سُوُكَايَات من الجوخ الانكليزي لهم . . حرير هندي لزوجاتهم، ألبسة للاولاد . أما هو فانزل ساعات جديدة للمحل، سماعة واسطوانات، عنقود موز ابو نقطة للبنات، وحبَّة أناناس كبيرة لام محمد .

لم تعجبها الهدية، قلَّبتها بين يديها التي سحب منها الحاج أساور الذهب .

- أشو هاي؟!

- أناناس يا حرمة .

- يُوْه نَسْنَاس! .

- نسناس يلعب ببطنك لعب .

صعد الدرج واعتكف في المربّع الفوقاني يُجَرِّب السمّاعة حتى اشتغلت .

ناداها، صعدت الدرج إليه راجفة وهي تسمع صوتا قويا يغني، آتيا من المربع الفوقاني لم يكن صوت زوجها . وجسب، ما تعرفه لم يأت مع الحاج أحد، قرأت سورة ياسين فيما هي تصعد وصوت الغناء يزداد قوة، دخلت المربع، الحاج وحده وطاسة نحاسية موجهة نحوها، تحت الطاسة صندوق أسود، استعاذت بالله .

- كيف شَايْفه هالسمّاعة؟

لم ترد، اقترب منها، قرصها، قال لها :

- ارقصي نفوس .

- يُوْهْ، أخزي الشيطان يا رجّال، هلّق وقت الرقص؟

- الرقص ما له وقت . . ارقصي

وصفّق ضاحكا لاتسعه الدنيا، فقد جلب أول سماعة الى البلد، ودار حولها وهي تتفحصه لترى آثار السحر الذي أصابه، ثم تذكرت.

- يُوْه الأكل على النار.

ونزلت الدرجات مسرعة، فلحق بها مغتاظاً:

- كلي أنت وبناتك، انا رايح اطبخ لك طبخة ما تنسي طعمتها طول عمرك.

وفتح باب الدار، استدار رامياً المَجيْدي في وجهها:

- دبري حالك.

ثم صفق الباب والمجيدي تدور في باحة الدار، ترتطم فتميل ملتاعة ثم تهمدباردة شاحبة.

بعد غيبة طويلة دَفَرَ الباب بقدمه وسعل، دخلت كتلة سوداء وراءه تجمدَّت لها البنات في باحة الدار، ابتسم لهن، ثم مالبثت أم محمد التي خرجت من المطبخ ان تجمدت هي الاخرى، ابتسم لها، فوخزها شيء في صدرها، وكانت قد رأت في أحلامها الحاج يخترع لها وردة سوداء تغني ويغيظها بها في كل مساء.

قبل ان تفتح فمها لتقول له. . الحمد لله على سلامتك يا حاج. أمرها:

- جهزّي لنا المربّع الفوقاني.

ارتجفت وهي تسمع أمره، فانكفأت نحو الدرج، لاتريد ان يلمح الحاج دموعها، أشار الحاج الى المرأة الواقفة وراءه لتتبعها ودَسّ يده في جيبه ليوزع على البنات بُندقاً تركياً مُحَمَصاً. ثم ليدخل بيت الخلاء قبل ان ينفجر.

اسبوع بحاله قعد الحاج مع زوجته الجديدة في المربع الفوقاني كانالايفتحان الباب الا ليسحبا طبق الاكل الذي تُعدّه أم محمد بكل خبرتها مُزَوَّقاً، غارقاً بكل انواع التوابل، كأنما لتذكره بها.

اسبوع بأيامه ولياليه لم تعرف أم محمد فيه طعم النوم. كانت تتقلب كلما سمعت ضحكة، وتدفن رأسها تحت الوسادة كلما انطلق صوت العود متذكرة رغماً عنها ليلة دخلتها الكحيلة. وتضغط الوسادة أكثر كلما انطلقت ضرتها بالغناء.. في الليلة الثالثة أزاحت ام محمد الوسادة وانصتت طويلاً الى صوت ضرتها.. برّرت للحاج، وسامحته في داخلها فقط.. لو أنها تعرف كانت غنت له كل ليلة.

في الليلة الرابعة صارت تُدَندن مع ضرتها: أمان.. أمانْ.

كلمتان فقط التقطتهما من كل هذا الغناء المستمر الطويل. وفي الليلة الخامسة اكتشفت ان صوتها مليءٌ بقرقعة الطناجر والقصعات والطشوت فنهرت نفسها.. عيب، الحرمة الشريفة لاتعمل هذه الفصول.

أمضى الحاج نجيب فترة السَفَر بَرْلك وهو يُصلّح السيرنكات العاطلة، يرسل له كوزات بيك كيساً مليئاً بها مع حاجبه كل فترة موصيا إيَّاه كل مرة.

ـ سيرنكات قليلات، لازم تصليحات.

فيحميها الحاج على النار ثم يبرد ويبردخ ويجرب ويضبُّها في الكيس ليحملها حمدو العتال عائدا بمكأفاة القائمقام التي تكاد تسد الرمق في وقت أكل فيه الناس خبز الشعير وكل أخضر نبت في الأرض.

وحين تخربطت الأمور في الشام ودخلت جيوش شريف مكة وحلب ووصل الخبر متأخراً الى البلد، جاء حمدو العتال ليأخذ السيرنكات، ضحك الحاج:

ـ جيت ياتيس متأخر، عنزة كوزات هربت.

حمل الحاج الكيس الى حلب

.. ظل يسأل عن أكبر رتبة في الجيش العربي، وبعد أخذ ورد وتدفيش وتفتيش أوصلوه الى ضابط انكليزي

قال المترجم للحاج:

ـ زمان السيرنكات الالمانية ولّى، لدينا سيرنكات انكليزية حديثة.

حين عاد تاركا الكيس يغطس في مياه قويق، سألته الشلّة عن حلب وعن شريف مكة وعن الجيش العربي وعن السيرنكات. شفط من أركيلته وردّ بنزق:

ـ الشريف ياشباب ماله أثر، راحوا عسكر.. اجونا عسكر.

ثم احتمى باركيلته يستمع لنقاشات الشلة حتى إذا انتهى النَفَس نهض دون سلام ومضى.

في باحة الدار تطلعت زوجته التركية فيه بخوف وتوجس:

ـ لاتخافي، اوصانا الشريف بمعاملة الاسيرات التركيات معاملات عربيات أصيلات.

ـ أمان ياربي.. أمان.

قرصها من زندها فضحكت.

ـ اسبقيني لفوق، اليوم عودي رنّان.

وحين اكتشف وجود ام محمد، الله يسلّم ايديك، جهِّزي لنا العشاء.

واستدار لاحقا بالتركية، فرفعت ام محمد يديها وصاحت:

ـ الله يقّويك ياشريف مكة حتى ما تخلي تركي واحد بأرض العرب.

ولما ولدت له التركية بنتا لاتسكت عن صياح ولا عن زعيق، زعق بها:

ـ انزلي انت وابنتك اندفسي تحت مع ام محمد.

ثم سحب اساور الذهب من يديها، رمى المجيدي في باحة الدار وسافر الى بيروت، وحده هذه المرة، نصحوه:

ـ الشام صارت بطيخة مقسمة ياحاج، والسفر مخاطرة، بيروت دولة، حلب دولة، الشام دولة، كيف بدك تمر من بين كل هالدول؟!

لكنه أصر.. ثم عاد ومعه اسطوانات جديدة، راديو كبير يشبه السحارة وعنقود موز وحبتي أناناس.

ثم جن جنونه استدعاه ضابط الثكنة الفرنسية لاصلاح ساعة مكتبه وشاهد لديه جهاز هاتف فركب درب بيروت وعاد بجهازين اسودين مع صندوق بطاريات اعتكف في المربع يُجَرب الجهازين، ربطهما بشريط، ونزل الدرجات بهدوء وبيده أحدهما، رفع سماعة الجهاز وصاح بأم محمد:

ـ أمسكي.

أمسكت، هرول صاعدا الدرج، دخل المربع، ثم أطل من الباب:

ـ حطّي الكبيرة على اذنك.

ألصقها وهي ترتجف دون أن تعرف ماذا حصل بعقل الرجل:

ـ، والصغيرة على فمك.

وقبل ان يدخل المربع قال لها:

ـ احكي.

ودخل، استعاذت بالله من هالزقت التي بايدك اليمين.

قربت القطعة امام فمها ويدها ترتجف:

ـ شوبدي احكي يا ربي؟

سمع صوتها واضحاً، مرتجفا من الخوف فأشفق من فرحته عليها وأحس أنه يحب ضئيلة الحجم هذه، قال لها عبر سماعته:

ـ شلونك نفوس؟.

لكنها سمعت صوته فرمت كل مابيدها، تردد من الايات ما تيسّر، نزل الحاج الدرجات مسرعاً

ولمّ السماعتين يتأكد من عدم اصابتهما، قالت بشفاه زرقاء:

ـ الشياطين حكّتني بصوتك.

ـ شياطين تلعب ببطنك لعب، ناس جهلة.

لم يكن تفسير الناس الاخرين الذين اجتمعوا في باحة الدار أفضل من تفسير أم محمد وضرتّها.

مدَّ الحاج يده بسماعتي احدهما فلم يَمُدَّ يده أحد، ضحك :
- خفتم، عيب، أنا قدامي رجال ولاحريم؟
فنهض مصطفى هارون ونتر الشيئين من يد الحاج نجيب صائحا :
- هات علومك ياحاج .
وضع الحاج سماعة على اذنه واخرى امام فمه :
- اعمل مثلي . . احكي من هون .
- شو أحكي؟
- اللي يخطر على بالك .
بلع مصطفى هارون ريقه :
- بسم الله الرحمن الرحيم، قل اعوذ برب الناس من شر الناس من شر الوسواس الخنَّاس، الذي يوسوس في آذان الناس .
فضحك الحاج، وضحكوا، قال له عبر السماعة :
- يخرب بيتك يا هارون، صرت تألِّف قرآن من عندك؟ .
اخترق الصوت أذن مصطفى هارون مدمدماً في رأسه،
اتسعت حدقتا عينيه، ورأى الناس كيف تخشبت يداه، ثم رأوه يندلق بكل طوله فوقهم، تفادوه، أنتشلوه من سقوطه وصاحت ام محمد المقرفصة، المختبئة في انعطاف الدرج مع ضرتها :
- وِلْي . . راح الزلمي .
فصاح بها الحاج :
- تروح روحك، هاتي مازهر .
رشُّوا وجه مصطفى بماء الزهر حتى استفاق وسمع الحاج التعليقات الهامسة حوله :
- الحاج نجيب مخاوي . انا من زمان قلت مخاوي .
- ما أحد يشفيه غير حجاب الشيخ برغل .
- مايكفي، بدو تبخير وضرب بالعصي ودق دفوف .

غلت أعصاب الحاج ثم انفجر حين تذكر ان البطاريات ستفرغ فصرخ :

- الله يفضي بطارياتكم حتى ينقطع النسل الزفت من على وجه الأرض. قوموا انقلعوا من وجهي.

فتح باب الدار :

- وخذوا هذا المهبول معكم.

سنّدوا مصطفى هارون وخرجوا وهم أكثر تأكدا من ان الحاج نجيب قد ركبته الشياطين.

لم يُسلّم الحاج نجيب وهو في طريقه الى دكانه على أحد، ضاقت البلدة الصغيرة في عينيه حتى خال سكانها اشباحاً . .

فتح دكانه وقعد، وحين مر الوقت بطيئا دون ان يأتيه زبون واحد أخرج ساعة قديمة من السحارة المركونة في الزاوية وراح يتسلّى بها، ثم انقلبت تسليته اصرارا على اصلاحها رغم خرابها الكلّي فغرق في الامر بكل حواسه.

مر القطيعي من امام الدكان فرآه مفتوحا، كان في طريقه الى سوق الحدادين مُحَملاً سكّة الفلاحة على ظهر البغل.

- هشْ، ولكَ هشْ.

أوقف البغل وجَرّ سكة الفلاحة داخلاً بها الدكان:

- السلام عليكم.

رد الحاج التحية دون ان يرفع رأسه.

- ياحاج صلّح لي اياها.

ودون ان يرفع رأسه، سأله الحاج:

- اشو فيها، تقديم ولاتقصير ولاواقفة؟

- تقصير يا حجي، تقصرٌ كثيرا.

أزاح الحاج المكبرة ورفع رأسه فرأى سكة الفلاحة ووراءها رأس القطيعي، لم يصدق ما سمع، وقبل أن يفتح فمه بادره القطيعي بهدوء:

- اعمل لك همة ياحاج، تأخرنا على الفلاحة.
- ولكْ جاهل اطلع برَّه.
- طوِّل بالك ياحجي، السكة عبتقصر، البغل ماشي معي على التكة، بَسْ قصرَّ أجيب لك إياه.
- اطلع برَّه ولَكْ.

تراجع القطيعي أمام الحاج الذي خرج من وراء طاولته الصغيرة، تناول المكنسة وانهال على القطيعي ضربا، تجمع الناس مفرقين بينهما، ابعدوا الحاج الذي نطَّ بينهم على رؤوس أصابعه:

- العمى، ما عندك نظر، ولك انت لازم يربطوك مع هذا البغل ويفلحوا عليك.

اعتكف في البيت آمراً زوجتيه بأن لايرياه وجهيهما،

في الليلة الأولى شفط أكثر من ربع كيلو تنباك وسعل ونام. وفي الثانية سمعت التركية طَنْطنة عود سريعة مبتورة شبَّهتها ام محمد بصراخ الحاج في وجهها، ربَّتت التركية نفسها وصعدت اليه، ستجلو همَّه بالغناء، ولكنها تجمدت في منتصف الدرج حين انقطعت الطَنْطنةَ فجأة ثم سمع صوت ارتطام عنيف، انفتح باب المربع واندلق حطام العود على رأسها فولَّت من حيث أتت.

في الليلة الثالثة نمت رغبة انتقام في صدر الحاج، تقلَّب في فراشه، خرج في الصباح مسرعاً ثم عاد ومعه حمدو العتال حاملاً على كتفه جوال قلم أحمر من الساعات الستوك المعطلة، دلقها على البساط وأخذ أجرته وذهب. صاح الحاج بزوجتيه:

- ضبّوا البنات في الغرف، ولاهمسة هَمْس قولوا عني.. سافر وصفق بابا المربع وراءه.

سمعت زوجتاه اصوات طرق ودق تتخللها فترات سكون عجيبة. بكل صبر صنع الحاج جهاز ساعة كبيرة جمع أجزاءها من الساعات المفككة

المتناثرة على البساط أمامه، وضع الجهاز داخل صاجين، عيَّر، وضع اذنه على الصاج وهو يُوقع بيديه ايقاعا رتيباً، ثم فكَّ، ثم ركب، ثم انصت واخيراً أطلق آهة ارتياح عميقة، غسل يديه ولبس ثيابه وهرول نحو سوق النجارين ليصنعوا له عقارب خشبيه لساعته ذات الوجهين، مرّ بالخطاط الصيرفي فاختطفه من بيته خطفا واعطاه تعليمات دقيقة ليرسم له الميناء والارقام، ثم اشار اليه:

- خطِّط بالريشة الصغيرة.. صنعت في ادلب، شوال ١٣٥٣ هجرية.

وسط دهشة زوجتيه خرج من البيت ووراءه حمدو العتال حاملا له اختراعه، اخترق الحارة، السوق، الاولاد مشوا وراءه، تساءل الكبار فلم يرد على أحد وعندها تبعوه، صعد سلما طلبه وركَّب الساعة في مكان بارز مطل على ساحة البازار، أمسك بسلسال نحاسي متدل من اسفلها وشده عدة مرات فتكتكت الساعة وبدأ عقرب الدقائق بالعمل، استداروهو لا يزال واقفا على السلم:

- هذه الساعة أضبط من ساعتي ومن ساعة المفتي ومن ساعة القائمقام.. فلا تمروا على دكاني وتسألوني عن الوقت، افرقوني.

ونزل السلم فتلقفه القطيعي معانقا:

- الله يبارك فيك ياحاج، رفعت رأس الآدالبة بين الناس.

وبينما غاب الحاج بين أذرع المهنئين، همس أبو عبدو الطشت لرفيقه ابو دياب:

- بكرا.. الاولاد يتجمعوا تحت الساعة، مثل ما يصير في حلب، هي شواربي يا ابو دياب.

أمسك بشواربه وتلمظ، سوف يشرح لكل ولد جميل مثل أمه أجزاء الساعة ثم يقنعه بالذهاب معه الى بيته، ليريه ساعة أكبر من ساعة الحاج نجيب وأجمل، فقد ولّى عهد الأرانب واندثر.

(٢) ساعة باب الفرج

المرة الثانية التي ذهب فيها الحاج نجيب الى حلب، كانت بطلب من واليها مصطفى بيك الطبابجي.

أبلغه وحيد آغا قائمقام ادلب ان الوالي يريده ليصلح ساعة باب الفرج فشعر الحاج بأنه ازداد طولاً:

ـ من الصبح سيكون الاوتومبيل عندك، ارفع رأسي ياحاج، أنا رشّحتك قُدّامه، كل ساعاتية حلب فشلوا، والساعاتي الذي كان مسؤولا عنها مات وأخذ سرها معه.

اختلى الحاج بنفسه غير عابىء بصرخات ام محمد التي جاءها الطلق، ضرتّها التركية معها ونسوان الحارة حولها، لكن كل صرخة ألم اطلقتها اخترقت كيانه وزادته توترا، ارتجف جسمه كله لفكرة ان الساعة لن تتصلح معه، تقلب في فراشه وجافاه النوم، قبل الفجر غفا فرأى أنه قد زَحَطَ من أعلى برج الساعة وهوى وسط ضحكات وشماته أهل الكَارْ. أفاق على زغاريدانطلقت وعلى صوت التركية المرنّم وهي تصعد الدرجات اليه وتفتح عليه باب المربّع:

ـ أمان يا ربي ولد.. ولد ياحاجي ولد.

ثم زأر الاوتومبيل في الحارة فنهض الحاج ولبس ثيابه والتركية تُبرطم حوله وتُفْهمه أنها لو حبلت لجاءت له بولد مثل ضرتّها، صرخ فيها:

ـ انقلعي لتحت، ما بقي علي إلا افتح مفرخة.

غسل وجهه وبلّ ريقه بكاسة زيت زيتون ثم ألقى نظرة خاطفة على الولد الذي رفعته الداية أمام وجهه وسط الزغاريد وقال لزوجته الغاطسة في بحر من العرق:

ـ اليوم صرت ام محمد الحمد لله على سلامتك.

ومضى قبل ان يسمع جوابها.

في الطريق الى حلب، وسط طجْطجات الاوتومبيل على الطريق..

تفككت عظام الحاج استرخت وصفا ذهنه، فتكتكت ساعة باب الفرج في رأسه. وعلى شبابيك الاوتومبيل ارتسمت وجوهها الاربعة، ايقاع اربعة تكات متوافقة ينداح في نبضه، ثم توالت صور الساعاتية، شيوخ الكار في حلب زيتونة.. زيتونة، تقترب الواحدة منها ثم تحاذيه وسرعان ما تختفي وراءه... أحمد أفندي، بديع أفندي، الحاج شعبان، كيف ماعرفوا يصلحوها، شيوخ كار هؤلاء، لك حلبية، والحلبية يحبون الاكل والطرب والنسوان، الساعات مثل النسوان على أي جنب تقلبها لازم تتكتك!.. إيه، الله يرحمك يا حاج وصفي، ماكنت تعطي سر الساعة لأحد.

انقبض الحاج نجيب وهو يتذكر كيف خلفت ساعة باب الفرج في عقل الحاج وصفي أفندي وشةً وهوساً، الالمان الذين ركبوا الساعة وقت جلبهم الوالي التركي علّموه، غيروا أمامه وجهين من وجوهها على التوقيت الشرقي، والوجهين الباقيين على توقيت برلين تركوا له العدةً التي يحتاجها، وسلمه الوالي المفاتيح وعينه مشرفاً واجرى عليه راتبا أميريا.

صار وصفي افندي يترك دكانه، يفتح باب الساعة ويختفي وراءه، يطيل النظر في الآلات العظيمة الدقيقة التي أمامه وينسى نفسه، يدقون الباب عليه، غداؤك ياحاج برد، عشاءك ياحاج. وهو لايسمع سوى الاربع تكات تدق برتابة وانتظام، وينتظر ان يركب السن على السن في كل ساعة تمر لتدفش الذراع فترن ثلاث رنّات.

بمرافقته لوجوه الساعة الاربعة اعتبر وصفي افندي ان يمتلك توقيت الجهات الاربع بيديه، زبائنه الذين لهم عنده ساعات معطلة نفضوا ايديهم منه، ام فهمي قالت وهي تعطي للولد سفرطاس الغداء ليوصله لزوجها:

- الله يأخذ الالمان على الاتراك الذين جابوا لي هذه الضرّة.

فأجابها الولد:

- جيرانه في المحل يقولون، ناوي يخاويك يا أم فهمي.

- انكتم يا ولد، فال الله ولافالك.

فضحك الولد وهو يتناول السَفَرْطَاس من يدها قبل ان يندلق .

بعدها سمع الناس حول باب الفرج دقة واحدة تصدر من الساعة، رفعوارؤوسهم . . كانت العقارب تشير الى العاشرة والنصف . ظلّ وصفي افندي بالمبرد الذي تركه الالمان يأكل من الذراع الفولاذي الدّوار حتى حفر سنّاً في منتصفه بالتمام، انتظر حتى دار دورة كاملة ولما رنّت في منتصف العاشرة والنصف ادرك انه صار سيد نفسه وان الساعة بكل وجوهها صارت لعبة جميلة بين يديه يتسلّى بها . واعتبر الناس وصفي افندي عالماً من علماء زمانه بعد أن تخيّلوا نَطْوطَتَه داخل قبة الساعة وهَوَسَه بها وجنونه .

عاد وصفي افندي بعد ذلك الى حياته ودكانه وزبائنه، صار يقطع حديثه كلما دقّت الساعة ثلاث مرات، ويتأملها بفخر كلما دقت الدقة الواحدة التي اخترعها قائلاً :

ـ الله سبحانه وتعالى ترك في دماغ البني آدم ذرة عقل، لو كل واحد خلاها تتحرك كنّا شفنا العجايب .

صاروصفي افندي يذهب بعد كل صلاة فجر الى الساعة يقضي طراوة او برودة الصباح فيها يعيّر ويزيّت ويتأكد، وذات صباح سمع لغطا واصواتا، قال في نفسه . . قافلة جمال تمرّ .

ولما هدأت الضجة مطّ رأسه من فتحة الساعة ونظر فرأى شيئاً مثل الكيس الأبيض متدلياً بحبل ويهتز في الهواء تحته، نظر من الفتحة الثانية فعرف انهم رجال البسهم الاتراك اكفانهم وشنقوهم .

ارتعد لفكرة ان جمال باشا لن يترك عربيا يرفع رأسه الا وضع الحبل في رقبته، اخذ المبرد وراح يأكل الحديد أكلاً حتى صارت تدق كل ربع ساعة، نزل ويداه ترتجفان، ظلت الرّجْفة أياما واسابيع ما فارقت يديه واصابعه، ماعاد راح للشغل، جاء اهل الجيرة والاصحاب زاروه، سألوه لماذا جعلها تدق كل ربع ساعة فأجاب باقتضاب :

ـ خليها تدق، أحسن. يمكن تخلي الناس يفيقوا.
وسكت دون ان يزيد بحرف تاركاً لهم حيرتهم.

مرّت الايام وحالة وصفت افندي تسوء، والساعة بدأت حركتها المنتظمة تتراجع. صار كل عقرب يمشي على هواه ولكنها كانت تدق كل ربع ساعة، ثم قال الناس انها توقفت في اللحظة التي مات فيها وصفي افندي. وعندما عاد الناس الى التوقيت القديم الدائم لديهم، توقيت الصلاة. ثم ما عادت الساعة تعني لهم سوى خازوق من الحجر خاصة عندما دخلت البلاد في تغيرات متسارعة، رحل الاتراك ودخل جيش شريف مكة ثم رحل الملك فيصل ودخل غورو، اشتعلت النار حول الفرنساية، تطفىء في الساحل تشتعل في الشمال، تنطفىء في الشمال تشتعل في الجنوب، حتى استتب الأمر للفرنساوية أخيراً، تذكر المفوض الفرنسي الساعة وذكّر الوالي بها، فجمع الوالي ساعاتية حلب لكنهم فشلوا، وهكذا بعث بالاوتومبيل ليجلب الحاج نجيب، مضى الاوتومبيل عائدا به الى حلب، والحاج لم يقل للسائق سوى عبارات مقتضبة:

ـ صباح الخير.

ثم لحاجب قائمقام ادلب:

ـ دله على الدكان.

وحين ضبّ عدته واغلق الباب وسط تساؤلات في سوق الصياغ، ردّ باب الاوتومبيل وراءه وقال:

ـ توكّل

وعند مشارف حلب، أمر السائق:

مر من عند الساعة، دار حواليها على البطيء.

فدار السائق حولها ببطء، وفكر الحاج نجيب بعد دورتين:

ـ يعملوا الفخار ما يشووه بالنار.

ثم أمر السائق الذي كان يراقبه بدهشة :

ـ تيسر على السَّراي.

ولما تيسر السائق تاركاً الساعة وراءه ، ضحك الحاج نجيب بشكل مفاجيء ، فرمَحَ السائق وراء المقود ثم سيطر على اتجاه الأوتومبيل الذي انحرف وهو يتعجب من هذا الرجل المخبول الذي طلبه الوالي شخصياً .

حين صار الحاج نجيب بين يدي الوالي ،

قال له مصطفى بيك :

ـ لاتخلي المفوض الفرنسي يضحك علينا ، كان سيطلب خبراء من باريز وانا قلت له خلّي ساعاتينا يجربوا . . اريد همتك ياحاج ، وعلى فكرة الكولونيل ما عجبه التوقيت ، يريد توقيت الوجهين الغربي على باريز .

ـ نتوكل على الله ، بس ياجناب الوالي تعطوني راديو يلقط باريز ورجال واحد يعاونّي .

الراديو نأمنه ، رجال واحد يكفيك ياحاج ؟

هز الحاج رأسه وهو يحدق في عيني الوالي وقال بهدوء :

ـ ولازم يكون أخرس .

عادت الساعة تتكتك من جديد وترن ، وعاد الحاج نجيب مرفوع الرأس ، وصار الاوتومبيل يأتي كل شهر الى ادلب ليعود بالحاج فيُعَيِّر الساعة يطمئن على أحوالها ، كان مجيء الاوتومبيل شرطهُ الوحيد ، ثم ما عاد الاوتومبيل يجيء بانتظام ، ثم انقطعت اخباره ، والبلد دخلت في مظاهرات واضرابات .

ولما استقلت البلاد وارتفع على سراي حلب علم البلاد ، تذكر الاستاذ سعد محافظ حلب الوطني الجديد ان الساعة عاطلة ، وسأل فدلوه على الحاج نجيب ، ارسل برقية الى مركز الدرك :

ـ استأجروا للحاج نجيب سيارة على حسابنا الى حلب ليصلح ساعة باب الفرج .

ولما دخل الحاج نجيب الغرفة ذاتها، بادره الاستاذ سعد:

ـ اعرف شروطك.. راديو ورجال اخرس واوتومبيل يوصلك.

ضحك الحاج نجيب:

ـ هذه بسيطة، نسيت شغلة يا سعد بيك.

ـ قول يا حاج.

ـ ما قلت لي، توقيت الغربي على اي بلد تريد؟.

.. وبانتظار جوابه أدار الحاج نجيب ظهره وراح يتأمل من الشباك قلعة حلب المطلة على البلاد والعباد.

* * *